MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

7. Jahrgang 1956 Nummer 3

Philosophischer Glaube in christlicher Existenz

Ein Strukturvergleich

(Karl Jaspers — Thomas von Aquin)*

Von Wilhelm Keilbach, München

Die philosophische Fachwelt hält Karl Jaspers[1]) für den bedeutendsten Vertreter einer christlichen Existenzphilosophie im deutschen Sprachraum; bei Sartre kommt das deutlich zum Ausdruck.[2]) Jaspers wiederum bezeichnet den philosophischen Glauben als das „Fundament" seines Denkens (E 10). Sein Thema in der Fassung „Philosophischer Glaube in christlicher Existenz" kann darum nicht überraschen. Es stellt längst Fälliges zur Diskussion.[3])

*) Antrittsvorlesung, gehalten am 6. Juni 1956 im Auditorium Maximum der Ludwig-Maximilians-Universität München aus Anlaß der Berufung auf den ordentlichen Lehrstuhl für „Systematische scholastische Philosophie".

[1]) Abkürzungen der hier zitierten Werke von Karl Jaspers: GSZ = *Die geistige Situation der Zeit*[3]. Berlin-Leipzig 1932. — Phil I, II, III = Philosophie. Drei Bände. Berlin 1932. (Zweite, unveränderte Auflage in einem Band: Berlin 1948). — VE = *Vernunft und Existenz.* Fünf Vorlesungen, gehalten vom 25. bis 29. März 1935. Groningen - Batavia 1935. — E = *Existenzphilosophie.* Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937. Berlin und Leipzig 1938. — W = *Philosophische Logik.* Erster Band: Von der Wahrheit. München 1947. — PhG = *Der philosophische Glaube.* München 1948. (Gastvorlesungen gehalten in Basel im Juli 1947. 14.—16. Tausend: 1954.) — UZG = *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* Zürich 1949. — RA = *Rechenschaft und Ausblick.* Reden und Aufsätze. München 1951. — EPh = *Einführung in die Philosophie.* München 1953. (Zwölf Radiovorträge. 21.—29. Tausend.) — Anmerkung. Jaspers schreibt in seinen früheren Werken „Chiffre", in den späteren „Chiffer" und in den letzten auch wieder „Chiffre". Darauf ist es zurückzuführen, wenn wir im Zusammenhang mit Zitaten, in denen „Chiffer" steht, die Schreibweise „Chiffer" und „Chiffersein" anwenden.

[2]) J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme.* Paris 1946, S. 17.

[3]) Vorzügliches haben zu diesem Thema bereits gebracht: B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie.* (In: Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Freiburg 1949, S. 1—190.) Die Werke von Jaspers „Von der Wahrheit" (1947), „Der philosophische Glaube" (1948) und „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" (1949) werden hier noch nicht berücksichtigt, aus Gründen, die der Verfasser in der „Vorbemerkung" anführt. — H. Fries, *Existenz und Transzendenz.* Gott und Mensch in der Philosophie von Karl Jaspers. In: Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung. (Festschrift für Theodor Steinbüchel.) Düsseldorf 1948, S. 303—320. Ders., *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen?* Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Speyer 1950. Ders., *Karl Jaspers und das Christentum.* (Theologische Quartalschrift. 132, 1952, S. 257—287.) — H. v. Campenhausen, *Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers.* (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 48, 1951, S. 230—248). — In mancher Hinsicht anfechtbar: O. Hammelsbeck, *Die theologische Bestreitung des philosophischen Glaubens.* In: Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. München 1953, S. 27—35.

Bedenkt man, daß Jaspers Sturm läuft gegen den Ausschließlichkeitsanspruch der biblischen Religion, den er „in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen" (PhG 69) nennt, dann auch, daß nach Jaspers „preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht" (PhG 80), und überdies, daß Jaspers für die Freiheit eine Weite fordert, die mit dem Postulat einer „universalen Standpunktsbeweglichkeit" (W 181) sowohl über die absolute Autorität Gottes als auch über eine absolute Wahrheit hinauszureichen hat (PhG 70—21, VE 102, Phil I 307—311), so wird man es grotesk finden, wenn die von Jaspers gemeinte Weise philosophischen Glaubens in christliche Existenz eingehen soll. Daß die Existenzphilosophie, die Karl Jaspers vertritt, der Religion Raum zubilligt, d. h. die Religion als echt menschliches Verhalten gelten läßt, darüber besteht kein Zweifel. Ob sie aber christlich ist, wird sich aus dem hier darzulegenden Strukturvergleich Jaspersschen und Thomasischen Denkens erst ergeben müssen.

Der enge Rahmen, in dem der Vergleich angestellt wird, läßt es nicht zu, daß die einzelnen Gedankengänge hier für jeden sichtbar in strengem Nachvollzug dargeboten werden. Nichtsdestoweniger sollen die Vergleichspunkte scharf herausgestellt werden. — Soweit möglich, soll Jasperssches Gedankengut in ursprünglicher Fassung vorgelegt werden, damit nicht der Verdacht aufkomme, die freie Wiedergabe fremder Gedanken konstruiere eigenwillig eine Position zum Zwecke leichter Anfechtung und bequemer Widerlegung. Die Auswahl der Zitate wird eine solche sein müssen, daß sowohl der Gerechtigkeit gegen Person und Sache als auch dem logischen Aufbau des angestrebten Strukturvergleichs in gleicher Weise Rechnung getragen werde. Wer sich in Jaspers vertieft hat, weiß, daß diese Aufgabe nicht leicht ist.

Da „Glaube" vieldeutig ist, sei bemerkt, daß die traditionelle Frage nach der Möglichkeit und Art einer vernunftgemäßen Glaubensbegründung den Gesichtspunkt bildet, unter dem hier ein Strukturvergleich angestrebt wird. Wir fragen nach einem Denken, das einen Glauben zu begründen vermag, in dem sich der Mensch in die christliche Entscheidung gestellt weiß. Ist der von Jaspers vertretene philosophische Glaube ein solcher?

I. Durch christliche Grenzerfahrungen zu philosophischem Glauben

Das von Jaspers vertretene Denkschema kann man sich im Hinblick auf unsere Frage vereinfacht so vorstellen:

1. In seinem Wissen und Handeln stößt der Mensch immer und überall auf Grenzen, nämlich auf Widersprüche und Unwahrheit, auf Zwang und Last, auf Untergang und Tod. Das Erleben von „Grenzsituationen" (von Situationen der Bedrohtheit) — ein Erleben, durch das sich der Mensch auf Schritt und Tritt hineingehalten weiß in Not und Schuld, in Unsicherheit und Verlorenheit — offenbart menschliches Sein zutiefst als ein Scheitern und führt zu einer tragischen Grundhaltung. Soll es nicht beim Untergang in trostloser Verzweiflung bleiben, so bietet sich als einziger Ausweg der „Aufschwung der Existenz" zur „Hingabe an Transzendenz" (W 79).

2. Was ist mit „Existenz“ und „Transzendenz“ gemeint? Um darauf eingehen zu können, müssen noch andere wichtige Grundbegriffe Jaspersschen Denkens mitberücksichtigt werden.

a) Im natürlichen Verhalten in der Welt sind wir hingegeben „an die bestimmten Sachen und Zwecke“ (W 40), nicht an den S i n n des Seins. Was immer wir erkennen wollen, müssen wir uns zum bestimmten Gegenstand machen. So verlangt es die Form unseres Denkens.

Was aber geschieht, wenn der Gedanke wirklich vollzogen und nicht bloß äußerlich gedacht wird? „Im Vollzug des Gedankens soll die bestimmte Gegenständlichkeit, die auf seinem Wege unentbehrlich ist, v e r s c h w i n d e n. Nur in ihrem Verschwinden werden wir des Seins selbst inne, das nicht mehr ein bestimmtes Sein, sondern Grund des Seins ist.“ (W 40). In solchem Bemühen werden wir zu philosophierenden Menschen. „Was im Sinne des gewohnten Erkennens widerspruchslogisch unvollziehbar ist, ist doch philosophisch vollziehbar als das H e l l w e r d e n eines mit allem bestimmten Wissen unvergleichbaren S e i n s b e w u ß t s e i n s. Dieses Seinsbewußtsein ist die Grundstimmung (Grundhaltung, Grundverfassung) des philosophischen Menschen. Der Gedanke des Umgreifenden ist ein erstes Klarwerden dieser Grundstimmung. In der philosophischen Logik entfaltet sie sich zu Gedankenvollzügen, denen sie den Gehalt gibt. Sie ist ebenso Grund wie Folge dieses Denkens.“ (W 41).

b) Was ist das U m g r e i f e n d e, das zu erstem Klarwerden philosophischer Grundstimmung führt? Das ist nicht leicht zu fassen. Folgende Überlegungen lassen es in Erscheinung treten.

Beim Erkennen ist es, „als ob das Sein zurückweiche vor dem zugreifenden Wissenwollen und uns in Gestalt von Gegenständen immer nur gleichsam Reste und Spuren von sich in der Hand ließe. Kein gewußtes Sein ist d a s Sein.“ (W 37). Außerdem: Was wir gegenständlich wissen, ist jeweils zusammengeschlossen zu einem relativen Ganzen unserer Welt, „es umschließt uns gleichsam in einem H o r i z o n t unseres Wissens“ (W 37). Wir drängen aber über jeden Horizont hinaus. „Doch wohin wir auch kommen, der Horizont, der ständig das jeweils Erreichte einschließt, geht gleichsam mit. Er ist immer neu wieder da und zwingt, weil er nur Horizont und nicht Abschluß ist, jedes endgültige Verweilen aufzugeben.“ (W 37).

Das Sein, das uns mit dem Offenbarwerden aller Erscheinung als es selbst zurückwich, „das weder (immer verengender) Gegenstand noch ein in einem (immer beschränkenden) Horizont gestaltetes Ganzes ist, nennen wir das U m g r e i f e n d e.“ (W 38). „Das Umgreifende ist also das, was sich immer nur a n k ü n d i g t — im gegenständlich Gegenwärtigen und in den Horizonten —, das aber nie Gegenstand und Horizont wird. Es ist das, was nicht selbst, sondern worin uns alles andere vorkommt. Es wird nur indirekt gegenwärtig, indem wir in ihm auf jeden Horizont zuschreiten und ihn überschreiten. Innerhalb eines jeden Horizontes erfassen wir die Dinge geradezu als diese jeweils bestimmten Gegenstände, die doch nicht nur das sind, als was sie unmittelbar erscheinen, sondern durch das Umgreifende von ihm her transparent werden.“ (W 38). — In anderen Zusammenhängen und Wendungen: „Das Umgreifende ist das, worin alles Sein für uns ist; oder es ist die Bedingung, unter der es eigentliches Sein für uns wird. Es ist nicht alles als die

Summe des Seins, sondern ist das für uns ungeschlossen bleibende Ganze als der Grund des Seins." (W 39). „Dieses Umgreifende suchen wir, wenn wir philosophieren. Da es umgreifend ist, werden wir es nicht erfassen wie ein Etwas in der Welt, das uns vorkommt . . ., sondern wir werden denkend seiner nur inne als Grenze. Wir möchten hinaus über alles Seiende, das nur da ist in Horizonten und über alle Horizonte, um das Sein selbst zu erblicken, möchten hinaus über unser eigenes Dasein, um zu erfahren, was wir eigentlich sind." (W 39).

c) Vom Begriff des Umgreifenden her haben wir einen geeigneten Zugang zu dem, was Jaspers E x i s t e n z nennt. Von der „Existenz" wiederum wird sich fast von selbst ergeben, was unter T r a n s z e n d e n z zu verstehen ist.

„Was ich eigentlich bin, ist das Umgreifende des Selbstseins. Selbstsein heißt Existenz. Als solche werde ich mir auf keine Weise erforschbares Objekt, kann mich nicht wissen, sondern kann nur entweder wirklich werden oder mich verlieren." (W 76). „Mein Sein ist nicht erschöpft mit dem Umgreifenden, das ich bin als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist" (W 76); genannt sind hier drei Weisen des Umgreifenden, das ich bin (W 109). „Existenz . . . ist eigentlich Seinkönnen. Sie steht ständig in der Wahl, zu sein oder nicht zu sein. Sie muß sich über sich entscheiden." (W 77). „Das Freisein des Menschen nennen wir auch seine Existenz." (EPh 43). Die Existenz „zeigt sich nicht einem immanenten Wissen, einer Feststellung, sondern nur der Existenz selbst, die für andere Existenz offen ist." (W 77). „. . . kein feststellendes Urteil ist möglich, wo es sich um Existenz handelt. Nur inneres Handeln und Kommunikation von Existenz zu Existenz entscheiden. Um die Gegenwärtigkeit der Existenz liegt ein Raum voller Möglichkeit, auch wenn er aussieht wie Wüste und Nichts." (W 78—79). — „Existenzphilosophie würde sogleich v e r l o r e n sein, wenn sie w i e d e r z u w i s s e n g l a u b t , w a s d e r M e n s c h i s t . . . Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht . . ." (GSZ 146).

Ziel und Ergebnis solchen Denkens? „Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis. Die Klarheit des Bewußtseins enthält den Anspruch, aber bringt nicht Erfüllung. Als Erkennende haben wir uns damit zu bescheiden. Denn ich bin nicht, was ich erkenne, und erkenne nicht, was ich bin. Statt meine Existenz zu erkennen, kann ich nur den Prozeß des Klarwerdens einleiten." (GSZ 147).

d) Mit der „Existenz" verbindet Jaspers den Gedanken der „T r a n s z e n d e n z", sosehr, daß er sagt: „Transzendenz ist das Sein für uns als Existenz". (W 110). Das ist vor allem so gemeint: „Das, worin und wodurch wir da sind, ist die Welt. Das, worin und wodurch wir wir s e l b s t und f r e i sind, ist die Transzendenz." (W 107). Wir dürfen also in Gegenüberstellung von Existenz und Transzendenz sagen: Existenz ist das Selbstsein und Freisein, Transzendenz dagegen das, worin und wodurch wir wir selbst und frei sind. — „Ich bin Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als um die Macht, durch die ich ich selbst bin. — . . . erst für Existenz wird Transzendenz die Wirklichkeit, die, verschwindend in aller Erscheinung, für sich nie verschwindend, eigentlich ist als das, wodurch ich frei bin . . . — Allein der Transzendenz kann ich mich restlos hingeben . . ." (W 110).

In unzähligen Wendungen begegnen wir bei Jaspers dem Gedanken vom Erfahren des Weltdaseins als „Grenzsituation", die durch suchendes Denken überschritten werden soll. Der Gedanke der Jaspersschen „Transzendenz" gehört freilich nicht zu den einfachsten. Einzelheiten dürfen hier übergangen werden. Von Bedeutung ist für uns die Frage, wie weit wir in der Lösung des Gottesproblems mit Jaspers kommen. Der Benediktiner Ludger Jaspers legte sich, wie folgt, diese Frage vor und glaubte sie mit einer Feststellung beantworten zu können, die von Gott wenig übrig läßt: „Was also ist nach Karl Jaspers die Transzendenz? Sie ist kein persönlicher Gott, sondern bleibt geschichtlich als Erscheinung für Existenz."[4]) Was Jaspers in seinem Werk „Von der Wahrheit" über den „Einen Gott" (W 690—695) ausführt und vom „Aufstieg zur einen Gottheit" (W 1049—1054) zu sagen weiß, schillert immer noch sehr stark. Es deckt sich bei weitem nicht mit dem, was eine natürliche Gotteserkenntnis über Gott als ein notwendiges persönliches Wesen auszusagen hat. Jaspers spricht zwar so, als ob ein persönlicher Gott gemeint wäre, doch bleibt zu fragen, w i e in seinem Denken der Weg zu einem persönlichen Gott, zu jenem Gott, den christliches Denken voraussetzt, gangbar ist. Wie verwirrend die Einstellung Jaspers' zur Gottesfrage erscheint, geht z. B. aus folgenden Hinweisen Quirin Huonders hervor. Das eine Mal heißt es ohne Einschränkung: „Jaspers vollzieht in seiner E x i s t e n z e r h e l l u n g den Aufstieg zur Transzendenz, zu Gott".[5]) Das andere Mal: „Nach K. Jaspers weist zwar die ‚Chiffre' auf die Transzendenz (Gott) hin, aber auf leere, weil unausdeutbare Weise. Scheitert doch die rationale Erkenntnis gegenüber dem Unendlichen."[6])

3. Gewichtig sind die Worte, mit denen Jaspers auf dem Weg zu Gott den, vielleicht darf man sagen, u n d e u t b a r a n a l o g e n Charakter der Aussagen über Gott nachdrücklich einschärft. „Zum einen Gott gibt es nur einen Weg, auf dem alles, was ist, was uns begegnet, was wir selber sind und tun, transparent wird. Dieses Transparentwerden ist das Chifferwerden, und dieses Chifferwerden geht unabsehbar in die Tiefe wachsender Bedeutungen, deren keine einen Sinn abschließend wißbar vollendet. Wir sollen uns ständig offenhalten für die Chifferschrift, deren Vernehmen wir durch Absicht und Plan nicht erzwingen können. Alles, was ist, muß Chiffer werden." (W 1051).

Im Versuch, mir die Gottheit durch Chiffern näher zu bringen, liegt immer ein V e r s a g e n. Chiffern sind „bestenfalls Gleichnis und Zeiger": „Würde ich alle möglichen Gleichnisse besitzen, würde ich alles in Gott denken und gar nichts auslassen, seine Liebe und seinen Zorn, seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit, wenn ich alles, was in der Welt vorkommt, auf ihn beziehe, wenn ich noch hinzudenke, was möglich sein könnte, niemals erreiche ich in diesem unendlichen Spiel der Chiffern Gott selbst." (W 1058). Dann auch: „Gott ist das Fernste, ist die Transzendenz, vor der alles andere, wenn es absolut genommen wird, als in zu kurzem Zugriff gewonnen wird. Was aber

---

[4]) L. J a s p e r s, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers.* Würzburg 1936, S. 91.

[5]) Q. H u o n d e r, *Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie.* München 1954, S. 15.

[6]) Q. H u o n d e r, a.a.O., S. 205.

Gott, die Transzendenz, sei, das ist wohl ins Unendliche zu erörtern, mit Negationen zu umkreisen, aber nie wirklich zu fassen." (PhG 110).

In seinen Erhellungsbemühungen spricht Jaspers sehr oft so von Gott, daß man versucht sein könnte, den Sinn streng theistisch, ja christlich zu nehmen. Das zu tun verbietet aber gerade das Jasperssche Denken selbst. Wenn sich das Philosophieren ausspricht, ist — nach Jaspers — nicht auf das Erkennen des Gegenständlichen zu achten, sondern nur auf die Tatsache, daß der Mensch in solchem Vollzug zu sich selbst kommt: „Die Wirklichkeit des Philosophierens ... ist nicht im objektiven Resultat, sondern eine Bewußtseinshaltung." (Phil I 264). Wenn es heißt, „Gott ist das Sein, an das restlos mich hinzugeben die eigentliche Weise der Existenz ist" (EPh 81), so bedeutet das: „Durch die Erhellung unserer Existenz als Freiheit wird ... nicht Gottes Dasein bewiesen, sondern nur gleichsam der Ort gezeigt, an dem seine Gewißheit möglich ist." (EPh 44).

In der Fassung, die traditionellem Denken geläufiger ist, lesen wir: „Philosophierend gelingt kein Gottesbeweis, sofern er eine zwingende Erkenntnis liefern möchte, wohl aber gelingen ‚Gottesbeweise' als Wege denkenden Aufschwungs." (RA 359). Der Satz „Gott ist" gehört zu den philosophischen Glaubensgrundsätzen, die Jaspers aufstellt, von denen aber gilt, daß sie nicht „beweisbar", sondern nur „aufweisbar" oder „erhellbar" sind und immer „in der Schwebe des Nichtgewußtseins" bleiben. (EPh 83). Innerhalb des Philosophierens ist für Jaspers nur entscheidend, daß ich nicht in der Immanenz mit der negativen Gewißheit bleibe, die sagt: „Es gibt kein draußen, das Grund und Ziel von allem ist, von der Welt und dem, was ich selbst bin." (RA 359). Darin erschöpft sich das Erkennen von Transzendenz, im Zeigen über mich hinaus... Was aber diese Transzendenz ist, ist nicht zwingend erschließbar (EPh 43): Gott kann „nur geglaubt werden", und dieser Glaube stammt „aus der Freiheit des Menschen" (EPh 43). Wie ist das zu verstehen? Folgendermaßen: „Der Mensch, der sich wirklich seiner Freiheit bewußt wird, wird sich zugleich Gottes gewiß" (EPh 43); die Gewißheit der Freiheit des Menschen schließt die Gewißheit vom Sein Gottes in sich (EPh 44). „Unsere Freiheit bleibt angewiesen auf anderes, ist nicht causa sui. Wäre sie das, so wäre der Mensch Gott." (RA 241). Das Philosophieren ist ein „Kreisen um Transzendenz" (RA 358). Und obwohl es keine allgemeingültige Gotteserkenntnis gibt, „ist gefordert statt der Erkenntnis unser Verhalten zu Gott" (EPh 46) — d. h. „so leben, daß wir es daraufhin wagen, daß Gott ist" (EPh 49; vgl. auch 71). Auf diesem Boden der „Forderung" und des „Verhaltens" ist dann, wie es scheint, ein theistisch-christlicher Gott gemeint. So heißt es z. B. in der Kritik der Dämonologie: „... alles, was nicht entweder Welt (als Realität nachweisbar) oder Gott ist, ist Täuschung und Illusion, gerade dann, wenn unser Erbauungs- und Sensationsdrang rauschhaft hingerissen, leidenschaftlich ergriffen ist. Es gibt Gott und die Welt, nichts dazwischen. Alle Realitäten können Sprache oder Boten Gottes sein durch das, was sie als Chiffern sind, es gibt aber keine Götter außer ihm, keine Dämonen. Es kommt darauf an, wie ich den Finger Gottes an den Grenzen der Realität spüre. Was sich dazwischen drängt, scheint materialistische Torheit oder gottlose Phantasterei zu sein." (PhG 100).

4. Eine Offenbarung Gottes, wie sie das Christentum versteht, d. h. eine freie Mitteilung Gottes, an die ganze Menschheit gerichtet, bindend für

alle, sei, wie Jaspers meint, zwar behauptet worden, doch habe es sie in Wirklichkeit nie gegeben. „... solche Behauptung der Offenbarung ist eine Usurpation der Wahrheit durch einzelne Menschen und Menschengruppen für ihre besondere Geschichtlichkeit als allgemeingültig für alle Menschen. Man darf nicht leugnen, daß die Transzendenz hier überall für Menschen in solcher Gestalt geschichtlich gesprochen hat. Aber die Menschen verwechselten Chiffern mit dem Sein selbst." (W 1052).

Die B i b e l, „dieses einzige Werk gehört keiner Konfession und keiner Religion allein, sondern allen" (PhG 34). „Der biblischen Religion gehört nicht der Ausschließlichkeitsanspruch zu ... — Der Ausschließlichkeitsanspruch ist Menschenwerk und nicht auf Gott gegründet, der dem Menschen viele Wege zu sich geöffnet hat." (PhG 74—75).

Jaspers setzt sich, wie man sieht, über die historische Frage nach der Tatsächlichkeit der Offenbarung Gottes hinweg und löst alle Problematik in eine einzige philosophische Frage auf. Die Lösung, die er dann gibt, ist „Unvollendung"; sie bleibt „in Schwebe".

5. Wenn Jaspers die Bibel trotzdem bejaht, so deshalb, weil sie „in ihren Texten geistige Niederschläge der primitivsten und sublimsten menschlichen Wirklichkeiten" (PhG 77) umfaßt. „Die Bibel ist das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen. Aus diesen wurde der Geist des Menschen hell, daß er Gottes und damit erst seiner selbst gewiß wurde. Das gibt die einzige Atmosphäre der Bibel. — In der Bibel sieht man den Menschen in den Grundweisen seines Scheiterns. Aber so, daß die Seinserfahrung und die Verwirklichung gerade im Scheitern offenbar werden." (PhG 79; ähnlich RA 261.) Die Bibel ist daher fruchtbarer Ausgangspunkt des Philosophierens. „Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte. Das abendländische Philosophieren ist — mag man es eingestehen oder nicht — stets mit der Bibel, auch dann noch, wenn es gegen sie kämpft." (PhG 75).

6. Nachdem die Bibel nicht Gottes Offenbarung enthält, sondern lediglich ein Depositum menschlicher Grenzerfahrungen ist, kann sie weder auf verpflichtenden Gehorsam Anspruch erheben noch jene letzte Haltung bedingen, die als Gottesglaube alles menschliche Handeln bestimmend beeinflußt. Da aber auch wahres Philosophieren nicht zu „Seinswissen" und gegenständlich ausgesprochenen Wahrheiten führen soll, bleibt in Erhellung des Umgreifenden, die selbst Bewegung, Unvollendung und Schwebe sein muß, nur jene Haltung denkbar, die sich als „p h i l o s o p h i s c h e r G l a u b e" präsentiert.

„Die Unmittelbarkeit der Existenz ist der Glaube. Er wird entschieden in der Reflexion seines radikalen Infragegestelltseins ... Der Glaube ist die Geschichtlichkeit der Existenz vor ihrer Transzendenz." (W 82). Dieser Glaube, „der philosophisch ist", tritt in Erscheinung als „Kraft des Selbstseins": „Diese Kraft verschmäht, auf äußere Ursachen abzuschieben, was aus Freiheit entspringt oder verloren wird. Sie hält sich zum Höchsten berufen und lebt in der Spannung des auf sich wirkenden Zwanges, in der Gewaltsamkeit gegen das bloße Dasein, in der Biegsamkeit des Relativen, in der Geduld des Wartenkönnens, in der Ausschließlichkeit einer geschichtlichen Bindung. Sie weiß, daß sie scheitert und liest im Scheitern die Chiffre des Seins." (GSZ 181).

Das Gesagte soll durch weitere Zusammenhänge hell werden. „Der philosophische Glaube ist negativ zu charakterisieren: er kann nicht Bekenntnis werden. Sein Gedanke wird nicht Dogma. Der philosophische Glaube kennt nicht den festen Halt an einem objektiven Endlichen in der Welt, weil er seine Sätze, Begriffe und Methoden nur benutzt, ohne sich ihnen zu unterwerfen. Seine Substanz ist schlechthin geschichtlich und nicht in dem Allgemeinen — in dem er allein sich aussprechen kann — zu fixieren." (PhG 15—16). Und wieder: „Der philosophische Glaube ... ist ... unfähig zum Bekennen in Sätzen. Das Objektive muß in Bewegung bleiben und gleichsam verdampfen, so daß in verschwindender Gegenständlichkeit gerade durch das Verschwinden ein erfülltes Seinsbewußtsein klar wird. Daher steht der philosophische Glaube jederzeit in der einschmelzenden und aufhebenden Dialektik." (PhG 21). So bleibt denn auch geltend: „Glaube ist das Umgreifende, das die Führung hat, auch wenn der Verstand auf sich selbst zu stehen scheint. Glaube heißt nicht ein bestimmter Inhalt, nicht ein Dogma, — Dogma kann Ausdruck einer geschichtlichen Gestalt des Glaubens sein; es kann aber auch täuschen. Glauben ist das Erfüllende und Bewegende im Grunde des Menschen, in dem der Mensch über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbunden ist." (UZG 274).

Der Philosophierende lebt aus „eigenem Glauben" (VE 105). „Was der eigentümlich philosophische Glaube sei, ist ... nicht in objektiver Bestimmtheit auszusprechen, sondern nur in der zuletzt indirekten Mitteilung des gesamten philosophischen Werks." (VE 105—106). Dieser Glaube kann nur in Erscheinungsweisen deutlich gemacht werden (VE 106). Er ist dort anzutreffen, wo es Menschen gibt, die in Freiheit nach der Wahrheit fragen und suchen (VE 105). Er ist sich selbst „u n b e g r e i f l i c h" (W 866).

Zusammenfassung. — Der von Karl Jaspers eingeschlagene und zurückgelegte Weg darf in einfacher Sprache folgendermaßen skizziert werden: Ausgehend vornehmlich vom Zeugnis der inneren Erfahrung, die der Mensch immer als „Grenze", d. h. als Unzulänglichkeit und Versagen erlebt, findet Jaspers, daß sich menschliches Sein zutiefst als Scheitern offenbart. Einziger Ausweg aus solcher Trostlosigkeit ist die Besinnung auf das, was der Mensch in seinem Selbstsein und in seiner Freiheit ist; Jaspers nennt das „Existenz". Einen Sinn erhält „Existenz" nur durch „Hingabe an Transzendenz", d. h. durch ein Über-sich-hinaus-denken und Über-sich-hinaus-schreiten, — auf Gott hin. Solch suchendem Denken werden die Dinge der Erfahrung transparent und damit zu Chiffern. Als Gleichnis und Zeiger weisen die Chiffern zwar auf Gott, erreichen aber Gott selbst nie. Die Weise dieses Weisens bleibt undeutbar. Eine Offenbarung Gottes, an alle ergangen und für alle bindend, gibt es nicht. Für den Menschen bleibt alles „geschichtlich" und damit relativ. Die Bibel ist zu bejahen als geistiger Niederschlag menschlicher Grenzerfahrungen. Als solche ist sie sowohl ein guter Ausgangspunkt des Philosophierens als auch eine Quelle unersetzlicher Gehalte; mehr nicht. Als letzte Haltung, die nach allem Mühen um „Existenzerhellung" möglich ist, die zudem auch notwendig wird, stellt sich der „philosophische Glaube" ein (irgendwie ist er von Anfang an schon da!) — ein Glaube, der unfähig ist zum Bekennen in Sätzen, dem das Objektive in Bewegung bleibt und gleichsam verdampft, in dem der Mensch aber dennoch über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbunden sein will.

II. Philosophischer Glaube auf christliche Existenz hin

Wenn nun Thomas von Aquin mit seinem Denken zum Strukturvergleich herangezogen wird, so darf ich mir die Erhebung seiner Gedanken aus den Quellen ersparen. Was Thomas in diesem Problembereich in grundsätzlicher Hinsicht gedacht hat, gilt längst als Allgemeingut der kirchlichen Lehre; es kommt nur auf die große Linie an, nicht auf Einzelheiten. Ich darf also gleichsam aus dem Vollen schöpfen und Thomas hier als den Vertreter der kirchlichen Lehre nehmen. Alles im Sinne des in der Einleitung Gesagten: in Fragen der Philosophie, die auf Glaubensbegründung abzielen.

1. Was bei Jaspers als „Grenzsituation" in Erscheinung tritt, wäre nach dem hl. Thomas eher Kontingenz bzw. Kontingenzbewußtsein zu nennen; gemeint ist das gleiche. Auch „Endlichkeit" könnte dafür stehen.

Was bei Jaspers Versagen oder Scheitern heißt, war längst unter dem Namen „Unzulänglichkeit" oder „Ungenügen" bekannt. Scholastisches Denken ist nicht müde geworden, diesen Grundcharakter geschaffenen Seins hervorzuheben und erkenntnismäßig zu verwerten.

Die Transparenz der Dinge heißt in der alten Sprache in der Regel „Spur" (ergründbare Spur Gottes). Mit beiden Ausdrücken, Transparenz und Spur, ist ein Übersichhinausweisen gemeint; im Durchsichtigsein trifft das auf seine Weise zu.

Das Chiffersein ist bei Thomas treffender und bestimmter als „Analogie" (Entsprechung) bezeichnet worden, also als Chiffersein, das sich entschlüsseln läßt. Und mit Recht so. Schließlich ist ja das Verhältnis von Wirkung und Ursache kein rein äußeres. Es schließt eine sachbegründete Entsprechung mit ein. Chiffern, die nie entschlüsselt werden können und in allem undeutbar sind, heben den Sinn von Transzendenz und Analogie wie auch den Sinn ihrer selbst wieder auf.

Zugegeben muß allerdings werden, daß die alten Begriffe bei Jaspers in ein farbenreiches phänomenologisches Gewand gekleidet sind. So geht von ihnen neue Lebendigkeit aus, die oft vorteilhaft anregend wirkt, nicht selten aber auch durch ihr schillerndes Gepränge Verwirrungen verschuldet.

2. Die vom hl. Thomas vertretene traditionelle Lehre will den Menschen in Besinnung auf sich selbst und unter Anwendung des Kausalitätsprinzips (nicht des Kausalgesetzes!) auf das Dasein Gottes schließen lassen, auf das Dasein eines Gottes, der wenigstens auch persönlicher Natur, vielleicht aber noch mehr ist. Was dieses etwaige „Noch mehr" sein könnte, weiß der Mensch von sich aus nicht zu sagen. Aussagen über Gott sind zulässig nur insofern und in dem Maße, als von unserer Erfahrung Beziehungen zu Gott als letzter Ursache hinüberzeigen, und auch diese Aussagen müssen von den Mängeln unserer Erkenntnisweise sorgfältig gereinigt werden. Sie können nur in Analogie zu unseren Erkenntnisinhalten genommen werden, nie in univokem Sinn. So sehen wir uns in echtem Philosophieren durch klares Wissen hingeführt zu einem transzendenten Gott, den erkennen anerkennen heißen muß. Das besagt: Wenn ich als vernunft- und willenbegabtes Wesen Gott als meinen Schöpfer erkenne, kann mir die so erkannte Wahrheit nicht gleichgültig sein; ich sehe

mich von ihr zuinnerst angesprochen, in ein innneres Verhältnis zu ihr gerufen; ich muß mich ihr beugen, mich ihr unterwerfen, das aber heißt sie anerkennen. In solcher Anerkennung tritt in Erscheinung, was man Religion oder Glaube nennt. Man kann diesen Sachverhalt darum auch so formulieren, daß man sagt: Wissen führt mich zur Religion. Oder, was das gleiche ist: Philosophieren führt mich zum Glauben. Es steht im Belieben des Einzelnen, diesen von der Philosophie angezeigten und von der Philosophie gebotenen Glauben „philosophischen Glauben" zu nennen. Vielfach hat man ihn „natürliche Religion" genannt, womit angedeutet war, daß es um eine auf natürlicher Vernunfterkenntnis beruhende Religion geht. Dieser Glaube liegt jedenfalls v o r der Frage der positiven Offenbarung Gottes, v o r der Frage der Bibel. Er ist Voraussetzung und Grund für die Annahme tatsächlich ergangener, in der Bibel niedergelegter Offenbarung.

Die Jasperssche Philosophie lehnt es freilich ab, „praeambulum fidei" zu sein (VE 102 und 103). „Das P h i l o s o p h i e r e n sieht redlicher Weise sich selber als unfähig, den Sinn des Offenbarungsglaubens zu erreichen und behauptet gegen diesen aus eigenem Ursprung seinen Weg des Gottsuchens." (VE 103). Wie wir gesehen haben, ist letzteres ein Suchen um des Suchens willen, ein Suchen, das nie findet — ein Scheitern.

3. Steht einmal fest, daß es einen Gott gibt, der persönlicher Natur sein muß, so ist damit die Möglichkeit gegeben, daß Gott in seiner souveränen Freiheit Mitteilungen von sich macht, die auf dem Wege natürlichen Erkennens nie zu erreichen wären. Es kann also sein, daß Gott uns einiges von dem mitteilt, was er über das Personsein (das bei uns Menschen immer auftritt als „eine Person in einer Natur") hinaus n o c h m e h r ist, z. B. daß er „Trinität" (drei Personen in einer Natur) ist.

Ist diese Möglichkeit der Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich gegeben, so bin ich verpflichtet hinauszuhorchen in die Geschichte und zu fragen, ob nicht Gottes Offenbarung an die Menschheit ergangen sei.[7]) Wie wir wissen, wird für die Bibel der Anspruch erhoben, solche Offenbarung zu beinhalten. Das ist eine T a t s a c h e n frage, die nicht philosophisch weggedeutet werden kann, sondern mit den Mitteln der Geschichtsforschung entschieden werden muß. Jaspers wird dieser Forderung nicht gerecht. Er macht aus der Bibel und der biblischen Religion das, was sein philosophisches Denkschema nahelegt oder zuläßt; das aber ist unzulässig. Alles andere übergeht er. Darum denkt er auch am eigentlichen Sachverhalt vorbei. Sein Bekenntnis: Da der Tatbestand vorliegt, „daß ein Gottmensch in Jesus Christus geglaubt worden ist" und daß dieser Glaube sich in Sätzen ausgesprochen hat, in Sätzen, die Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen, „ist der Gedanke und ist die Wirklichkeit des in ihm sich aussprechenden Glaubens ein Anstoß des Philosophierens." (W 851).

4. Angenommen, daß Gott durch Selbstmitteilung näher bestimmt hat, wie das Verhältnis von „Mensch und Gott" (Religion) zu sein hat, ist der Weg für ein Bekennen in Sätzen vorgeschrieben. Diesen Sätzen hat sich der Mensch dann zu unterwerfen. Es gibt dann Dogmen, die, richtig verstanden, nie täuschen können, sondern immer wahr sind. Jaspers gibt einen solchen notwendigen

---

[7]) Vgl. K. R a h n e r, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München 1941.

Zusammenhang grundsätzlich zu, nur bestreitet er die Voraussetzung, nämlich, daß es eine „direkte und ausschließende Offenbarung Gottes“ gibt (W 1052).

Im Denken, das Thomas vertritt, weiß der Mensch, daß er im Anruf Gottes steht, im Anruf durch positive Offenbarung. Keine Chiffer kann ihm solche Offenbarung vermitteln, denn letztere hat zum Gegenstand, was über alle Chiffern weit hinausliegt, wesentlich über sie hinausliegt. Aus dieser Offenbarung wissen wir, daß das Menschsein durch Gottes Bestimmung über sich selbst hinausgehoben in eine Ordnung versetzt ist, die im Vergleich zur Natur des Menschen freies Geschenk Gottes ist und in der Fachsprache der Theologen „Gnade“ oder „Übernatur“ heißt. Indem er sich diesem positiven Anruf Gottes stellt, steht der Mensch in neuem Glauben, zu dem Gott selbst besondere Kraft verleiht. Hier und erst hier — in der Offenbarung, die eine Offenbarung Gottes in Christus ist — steht der Mensch als Christ in seiner eigentlichen Entscheidung. Seine „Situation“ ist: theologischer oder übernatürlicher Glaube. Was Jaspers philosophischen Glauben nennt, wäre nicht nur „Fundament“ seines Denkens, sondern auch, und zwar gleich wesentlich, ein Analogon zu dem hier gemeinten übernatürlichen Glauben, erreichbar als Zustand der Unvollendung und der schwebenden Offenheit, ohne „Ruhe in einem Bestand“ (PhG 16). Übernatürlicher Glaube will aber gerade im Gegenteil aller Unruhe und Bedrohung zum Trotz Unterpfand letzter Geborgenheit sein.

5. Thomas kann sein Denken ohne weiteres so kennzeichnen, daß er den philosophischen Glauben, d. h. den von philosophischem Wissen geforderten Glauben, im Hinaushorchen in die Geschichte und dem darauf folgenden Anerkennen der in der Geschichte ergangenen Offenbarung Gottes übergehen und eingehen läßt in theologischen oder übernatürlichen Glauben. In solchem Glauben, der Glaube an Christus ist, und zwar Glaube an Christus ohne die Abstriche liberaler Bibelkritik, weiß sich der Mensch hineingestellt in die tiefste Entscheidung, die offenbar macht, nicht nur was der Mensch ist, sondern auch, zu welcher Höhe er fähig ist. Will man den Menschen in seinem Selbstsein und in seiner Freiheit „Existenz“ nennen, so darf gesagt werden, daß im ganz sich erweckenden, frei sich entscheidenden Christen der philosophische Glaube eingeht in „christliche Existenz“. Das vom Philosophieren her empfohlene und gebotene Glauben bleibt auch in dieser Weise der Entscheidung erhalten; zwar nicht in seinem ursprünglichen Eigensein, aber doch in jener Durchformung und Überhöhung, die als übernatürliche Wirklichkeit den Glaubenden in seinem ganzen Sein und Wesen in Anspruch nimmt. Man kann diese Weise des Seins mit gutem Grund „philosophischen Glauben in christlicher Existenz“ nennen.

Vom „philosophischen Glauben“ des als christlich geltenden Existenzphilosophen Karl Jaspers läßt sich das gleiche nicht sagen. Nach Jaspers ist das Verhältnis von philosophischem Glauben und christlicher Offenbarung ein umgekehrtes. Der Philosophierende kommt nicht zum religiösen Glauben: „Es ist zu vermuten, daß ein zum religiösen Glauben Gekommener, der vorher Philosoph war, niemals beim eigentlichen Philosophieren war“ (E 80—81). Der philosophische Glaube ist nicht Mittel und Weg, um zur christlichen Offenbarung zu gelangen. Sondern umgekehrt: die christliche Offenbarung, die nach Jaspers keine Offenbarung Gottes ist, wenigstens keine allgemeingültige,

sondern als Depositum menschlicher Grenzerfahrungen und Grenzerscheinungen angesehen wird, ist zwar kein notwendiges, aber doch ein sehr brauchbares Mittel, um den Weg zu philosophischem Glauben abzukürzen, bzw. um den Menschen in solchem Glauben ganz zu sich selbst kommen zu lassen. Die christliche Offenbarung liegt also in solcher Sicht wesentlich v o r dem philosophischen Glauben, und dieser kann streng genommen auch ohne sie vorhanden sein bzw. zustandekommen.

*

Der dargelegte Strukturvergleich dürfte die Klärung weiterer Fragen als wünschenswert erscheinen lassen.

Vor allem finden wir die Frage einer „natürlichen Theologie" von neuem aufgeworfen. Jaspers dürfte trotz der Betonung der „Unbeweisbarkeit" Gottes eine natürliche Theologie in gewissem Sinne bejahen. Er nimmt aber in verschiedenen Aussagen von dieser verhaltenen Bejahung wieder soviel zurück, daß sein Weg zu Gott als einem persönlichen transzendenten Wesen wahrstes Scheitern bedeutet. Jaspers ist in dieser Frage Agnostiker seiner Art: die Vernunft weiß, daß es Transzendenz gibt, nur weiß sie diese in keiner Weise zu deuten. — Katholisches Denken steht geschlossen zu einer natürlichen Gotteserkenntnis, protestantisches dagegen lehnt diese vielfach ab: am radikalsten vertritt diesen ablehnenden Standpunkt die „dialektische Theologie". — Indes, diese Frage ist hier nur zu vermerken, nicht zu erörtern.

Lehrreich wäre in Analogie zum dargelegten Vergleich ein Strukturvergleich vom Standpunkt des protestantischen Christentums, was natürlich keine leichte Aufgabe ist, da protestantisches Denken bei aller Grundsätzlichkeit vielleicht doch zu sehr einer „Standpunktsbeweglichkeit" das Wort spricht, vor allem in der Bewertung von Bibel und Christus.

Wenn wir uns also in vieler Hinsicht mit Jaspers nicht einverstanden erklären können, dann gewiß nicht, als ob wir uns „gegen das Schwindligwerden im Philosophieren" (PhG 21) sträubten, sondern nur, weil uns die Einsicht andere Wege weist. Mag es mit der „Zumutung, auf dem Kopf stehen zu sollen" (PhG 21), sein wie ihm wolle, wir gehen in sachgerechtem Überlegen den Weg v e r n u n f t g e m ä ß e r Glaubensbegründung. Auch Jaspers kann sich schließlich nur auf die Einsicht der Vernunft berufen.

Für Jaspers gilt: Weder erreicht Christliches den p h i l o s o p h i s c h e n Glauben, noch führt Philosophisches zu c h r i s t l i c h e r Existenz. In beiden Fällen ist der Zusammenhang ein nur zufälliger: er kann, wenn er vorhanden ist, auch übersehen oder übergangen werden.

Dagegen läßt sich die traditionellem Denken geläufige vernunftgemäße Glaubensbegründung in Anlehnung an die Jasperssche Ausdrucksweise kennzeichnen als: „Philosophischer Glaube auf christliche Existenz hin." Oder auch: „Philosophischer Glaube in christlicher Existenz." — Was damit gemeint ist, kann freilich ins Jasperssche Denkschema nicht eingehen.

Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius[1])

Von Karl Forster, München

Wenn der hl. Augustinus den Donatisten Tyconius als „homo et acri ingenio praeditus et uberi eloquio“[2]) bezeichnet und von ihm berichtet „invictissime contra Donatistas scripsit, de doctrina christiana“[3]), so ist damit schon die Rechtfertigung gegeben, sich mit dessen Kirchenverständnis auseinanderzusetzen, stand doch gerade das Verständnis von Kirche und Taufe im Mittelpunkte der Auseinandersetzungen um den Donatismus.

Obwohl sich mehrere Studien, im Zusammenhang mit Augustinusforschungen oder für sich allein, mit der Lehre des Tyconius beschäftigt haben[4]), dürfte dennoch die Bedeutung seines Werkes für die begriffs- und dogmengeschichtliche Entwicklung bisher zu wenig berücksichtigt sein. Es wäre müßig, in diesem Beitrag Aussagen von Monceaux oder von Tr. Hahn exzerpieren zu wollen. Der Versuch, über sie hinausgehend die ganze Kirchenlehre des Tyconius zu entfalten, müßte vor allem wegen der schwierigen textkritischen Probleme um seinen Apokalypsenkommentar und der deshalb stets erforderlichen textkritischen Rechtfertigungen an der Enge des zur Verfügung stehenden Rahmens

---

[1]) Der folgende Artikel wurde bei der 2nd International Patristic Conference 1955 in Oxford vorgetragen.

Während der Drucklegung ist ein Artikel erschienen, der sich in verschiedenen Punkten mit den hier wiedergegebenen Ausführungen berührt und teilweise zu einer abweichenden Interpretation des Tyconius kommt: J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum“*, in: Revue des Études Augustiniennes II, 1—2 (Mémorial Gustave Bardy), Paris 1956, 173—186. Dennoch glaube ich, die Ergebnisse meiner Analyse des corpus-Begriffes nicht revidieren zu müssen. An den entscheidenden Stellen soll innerhalb der Anmerkungen zu Ratzingers Interpretation wenigstens kurz Stellung genommen werden.

[2]) c. Parm I, 1 (CSEL 51; 19. 8—9).

[3]) de doctr. christ. 3, 30 (PL 34, 81).

[4]) So etwa Tr. Hahn, *Tyconius-Studien*, Studien zur Geschichte der Theologie VI 2, Leipzig 1900; J. Haußleiter, *Ticonius oder Tyconius*, in: Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche³ 20, 1908, 851—855. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933; J. Wetter, *Die Taufe beim jungen Luther*, Tübingen 1951; P. Monceaux, *Histoire litteraire de l'afrique chrétienne* V, Paris 1920, 165—219; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954; — Tyconius wird hier zitiert nach der Ausgabe F. C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge 1894.

scheitern[5]). So soll hier ein Begriff aus dem Gedankengefüge des textlich gesicherten Liber Regularum näher angegangen werden, der für das Verständnis der Kirche und des Sakraments bei Tyconius zentral und grundlegend ist und dessen Bedeutung für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Ekklesiologie mehr und mehr erkannt wird, der Begriff des corpus[6]). Mit dem Begriffsgebiet der ecclesia verbindet Tyconius mannigfache Begriffe und Bilder, so etwa besonders „mons, lapis, populus, corpus, civitas". Unter ihnen kommt dem Bild und Begriff des corpus eine hervorragende Bedeutung zu. Meines Erachtens hat vor allem Hahn, vielleicht mit Rücksicht auf die geistesgeschichtliche Weiterentwicklung zur civitas-Lehre Augustins, der umfassenden Bedeutung des corpus-Begriffes zu wenig Rechnung getragen. Wäre für Hahn nicht so sehr der civitas-Gedanke das Leitmotiv gewesen, so hätte er im corpus-Begriff eine Weiträumigkeit ekklesiologischen Denkens gefunden, die zu den Aussagen des Apokalypsenkommentars nicht im Gegensatz steht, die dort auch nicht einfach mit vulgärkatholischen Elementen vermengt wird, die vielmehr einfach im Liber Regularum mehr unter dem ethischen und vom corpus diaboli unterscheidenden Gesichtspunkt, im Apokalypsenkommentar mehr unter dem sakramental begründenden Gesichtspunkt gesehen wird[7]).

Bleiben wir aber beim corpus-Begriff im Liber Regularum. Der Begriff des corpus für eine Gemeinschaft hat seine profane und theologische Vorgeschichte, deren wesentliche Linien von der paulinischen Theologie, vom gnostischen und antignostischen soma-Verständnis, vom rechtlich verstandenen corpus-Begriff in der Staatsauffassung des Cicero über die Kirchenlehre der antignostischen Apologeten mit ihrem letztlich doch der Gnosis entlehnten Denkschema, über das mehr disziplinäre Verständnis bei Tertullian und Cyprian, in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem donatistisch-ethischen Mißverständnis bis in die Zeit von Tyconius und Augustinus laufen[8]). Welcher Begriff von corpus liegt nun dem Kirchenverständnis des Tyconius zugrunde? Im Liber Regularum finden wir das Bild von zwei corpora vor, vom corpus Domini und corpus diaboli, die sich in der heilsgeschichtlichen Auseinandersetzung der Jetztzeit gegenüberstehen. Da wir uns um die ekklesiologische Bedeutung des Begriffes bemühen wollen, sei besonders auf das corpus Domini eingegangen, ohne freilich die Klärungsmöglichkeiten vom

---

[5]) Wie ich bei dem patristischen Kongreß in Oxford erfahren konnte, wird innerhalb des Corpus Christianorum eine kritische Ausgabe des Apokalypsenkommentars vorbereitet. Bislang ist man darauf angewiesen, den Text aus späteren Apokalypsenkommentaren zu analysieren, die Tyconius zum Teil weitgehend ausschreiben. Der wichtigste Kommentar ist dafür der des Beatus v. Libana. Leider sondert die von H. A. Sanders (Rom 1930) besorgte Beatus-Ausgabe die von Tyconius entnommenen Stellen nicht aus.

[6]) Zur dogmengeschichtlichen Bedeutung des corpus-Begriffes vgl. insbesondere: L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Etudes de théologie historique (Museum Lessianum, Theol. Sekt.) 2Bde, 2. Aufl., 1936; derselbe, *Morale et Corps mystique* (ebda), 1938; derselbe, *Le Corps mystique du Christ*, centre de la théologie comme science. Nouvelle Revue théologique, 1934; derselbe, *L'objet de la théologie et le Christus totus*, in: Recherches de science religieuse, 1936; H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, übers. v. H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1943; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937.

[7]) Zu der von Hahn vollzogenen Unterscheidung der Ekklesiologie im liber regularum und im Apokalypsenkommentar vgl. Hahn, *Tyconius-Studien*, 42 ff.

[8]) Für die profane und patristische Vorgeschichte des corpus-Begriffes vgl. *Thesaurus linguae latinae IV*, 1021 f.

corpus diaboli her zu vernachlässigen. Wenn wir die Gesamtheit des Textes überschauen, so lassen sich unschwer zwei Seiten und zwei Betrachtungsweisen des corpus feststellen: Die seinsmäßige Seite und Betrachtungsweise und die ethische Seite und Betrachtungsweise, oder mit anderen Worten: corpus als Wesensform und die ethische Zuständlichkeit eben dieses corpus. Von einer spezifisch rechtlichen Seite und dem bei Tertullian, Cyprian und in gewisser Hinsicht auch bei Optatus so wichtigen disciplina-Gedanken ist nichts festzustellen[9]).

Regula 1 handelt ausdrücklich „de Domine et corpore eius“[10]). Damit greift Tyconius ein Problem auf, das auch die Tradition vor ihm beschäftigt hatte, das Problem der Relation von caput und corpus[11]). Es ist bemerkenswert, daß Tyconius zweimal ausdrücklich hervorhebt, die Unterscheidung von caput und corpus bzw. die Bezogenheit der Schriftaussagen auf eines der beiden sei „sola ratione“ festzustellen[12]). Offensichtlich befinden wir uns hier auf der seinsmäßigen Seite der Wesensaussage. Caput und corpus sind nicht nur in einer willentlichen Bezogenheit aufeinander ein unum[13]), durch das Geheimnis der Inkarnation ist der Herr mit der Menschheit eine leibhaftige Verbindung eingegangen, die sich in der Einheit des Fleisches manifestiert und täg-

---

[9]) Tertullian, *Apol.* 39, 1: ... corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. Thesaurus linguae latinae V, 1323 nennt die Begriffsbedeutung disciplina = severa morum educatio, paideia und findet sie vor allem bei Tertullian und in der Vulgata belegt. Für den bei Cicero vorherrschenden juristischen und den bei anderen profanen Autoren gegebenen militärischen Sinn von disciplina vgl. Thes. lingu. lat. V, 1325 f.

Bei Tyconius ist das corpus Domini etwas Vorgegebenes und etwas Aufgegebenes. So liegen durchaus verschiedene Aspekte vor, wenn es Reg. 1 (B 7, 14) heißt: Quotiescumque autem et corporaliter miscentur, et in unam carnem duo solidantur: unum sunt corpus — und andererseits etwa Reg 2 (B 8, 21—23): ... non cognovisti autem illi dicitur, qui, licet ad hoc vocatus sit ut cognosceret, et eiusdem corporis sit visibiliter, et Deo labiis adpropinquat, corde tamen longe separatus sit.

Die heilsgeschichtliche Auseinandersetzung der beiden corpora tritt besonders hervor in Reg. 5 (B 55—66) De Temporibus, die sich mit dem geheimnisvollen Sinn der biblischen Zeitangaben beschäftigt.

Die Verschiedenheit der seinsmäßigen und ethischen Betrachtungsweise tritt in dem erwähnten Artikel von Ratzinger nicht hervor. Bei Hahn, *a.a.O.*, 63 ff, klingt sie an in der Unterscheidung eines äußeren und religiösen Kirchenverständnisses. Richtiger muß unterschieden werden die Kirchenzugehörigkeit secundum originem und secundum voluntatem; vgl. S. 180 dieses Beitrages. Aus der Nichtbeachtung dieser grundlegenden Unterscheidung können sich eine Reihe von Fehlschüssen ergeben. So läßt sich beispielsweise die These Ratzingers, nach Tyconius bedeute Luzifer in der Schrift ebenso Christus wie den Satan, aus den Texten nicht bestätigen. In dem angezogenen Text (Reg. 71 B 71, 23) entfaltet Tyconius lediglich eine Analogie zwischen dem bipertiten Charakter des corpus Christi und des corpus diaboli (luciferi). Welche Unterschiedlichkeiten sich aber gerade hier aus dem Ineinander des Seinsmäßigen und Ethischen ergeben, soll später gezeigt werden (S. 181). Vgl. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff* ..., 180.

[10]) B 1—8.

[11]) Vgl. dazu die angeführten Werke von E. Mersch und H. de Lubac, sowie die Ausführungen bei F. Hofmann und J. Ratzinger über das Verständnis der Kirche als corpus und die damit in der Zeit vor Augustinus gegebenen Probleme.

[12]) Regula 1 (B 1, 19—20): Dominum eiusque corpus, id est, Ecclesiam, Scriptura loquitur, sola ratio discernit. Vgl. auch Reg 1 (B 3, 12—13): Scriptum est de Domino et eius corpore-quid cui conveniat ratione discernendum.

[13]) Reg. 1 (B. 7, 21).

lich erneuert. „Et Deus in corpore suo, filius est hominis, qui quotidie nascendo venit, et crescit in templum sanctum suum“ [14]). In diesem nasci und crescere setzt sich das Geheimnis der Inkarnation täglich fort. Die ecclesia als corpus Domini ist das Verbum caro factum von heute. Diesem corpus ordnet Tyconius all jene Schriftaussagen zu, die auf die Vollkommenheit des Gottessohnes offensichtlich nicht beziehbar sind. Ähnliche Gedankengänge finden sich schon vor ihm in der antignostischen soma-Theologie der Apologeten und in der antiarianischen Exegese des Athanasius [15]). Dennoch ist ein deutlicher Unterschied zu beiden Arten des corpus-Verständnisses spürbar. So sehr er nämlich einerseits die Lebensäußerungen des corpus von der ewigen Lebensfülle des caput abhebt und etwa die potestas als res inpalpabilis dem corpus als res palpabilis, die ewige Weisheit und Macht des Logos dem inneren und äußeren Wachstum des corpus Domini gegenüberstellt [16]), um andererseits ihre fortwährende Einheit in der fortdauernden Inkarnation zu betonen, so ist doch nicht die ganze Menschheit, wie etwa bei Methodius [17]), sondern eben nur die Kirche, zunächst ein kleiner, aber der Erfüllung des Erdkreises entgegenwachsender Teil davon, corpus Domini und andererseits ist die Kirche nicht das einzige corpus Domini. Erstgenannter Sachverhalt wird klar gerade aus dem Entfaltungs- und Wachstumsaxiom für die Kirche, beispielsweise auch aus folgendem Text „Propter testamentum enim quod disposuit Patribus, ad agnoscendum se, Deus aperit corpori Christi thesauros invisibiles, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec illi in cor hominis ascenderunt, sed nec obturati hominis, qui non est in corpore Christi“ [18]). Die zweite Feststellung fällt nicht so leicht, läßt sich jedoch aus den nach des Tyconius eigenen Aussagen schwierigen Stellen über die Wiederkunft Christi ablesen [19]). Tyconius unterscheidet eine doppelte Ankunft des Herrn, die Ankunft des Herrn in der Kirche in ihrer claritas invisibilis und die Ankunft des Hauptes in seiner claritas visibilis, die freilich dann auch die claritas visibilis der Kirche bewirkt. Die claritas invisibilis der Kirche kann durch die signa und prodigia des feindlichen corpus des Antichristen imitiert werden, nicht gilt das aber für die claritas visibilis capitis [20]). Und damit ist unausgesprochen der später von Augustinus herausgestellte Sachverhalt eines historischen und eines ekklesiologischen corpus Christi gegeben, der sich verlängern soll in die Unterscheidung eines historisch-ekklesiologischen und eines pneumatisch-ekklesiologischen corpus Christi [21]).

---

[14]) Reg. 1 (B 7, 24—26).

[15]) Vgl. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes ...*, 198 ff.

[16]) Reg. 1 (B 1, 28—29).

[17]) Vgl. E. Mersch, *a.a.O.*, I, 276.

[18]) Reg. 1 (B 4, 6—11).

[19]) Reg. 1 (B 4, 13—15): Sunt alia in quibus huiusmodi ratio minus claret; eo quod, sive in Domino, sive in corpore eius recte conveniat dictum. Quamobrem sola et maiore Dei gratia videri possunt.

[20]) Reg. 1 (B 5, 6—9): Multi veniunt in nomine meo, id est in nomine corporis mei. Novissimo autem adventu Domini, id est, consummationis totius adventus eius, nemo, ut aliqui putant, mentietur.

[21]) Vgl. dazu auch Reg. 1 (B 6, 6—9): Nihil enim defuit Christi passionibus: quoniam sufficit discipulo ut sit sicut magister. Sic ergo adventum Christi pro locis accipiemus.

Der ganze Christus, ut Deus et ut homo, ist caput seines ekklesiologischen corpus, das bei der Wiederkunft des historischen Christus als Braut erscheint, ohne daß damit die Leibhaftigkeit und Einmaligkeit seines historischen Menschseins in der Passion, in der Auferstehung und in der Wiederkunft preisgegeben wäre[22]). Das entwertet nicht unsere Aussagen über die seinsmäßige Einheit von caput und corpus, die gleich anschließend in unmittelbarem Textzusammenhang in der Identifizierung von corpus Christi und Christus ihre Aufgipfelung erfahren[23]). Das Geschichtliche und das Übergeschichtliche sind einander jeweils zugeordnet wie species und genus, eine Unterscheidung, der Tyconius in einer eigenen regula nachgeht[24]) und die, gerade weil er sie betont von der species-genus-Scheidung der Weltweisheit abhebt, für uns von großem methodologischem Interesse wäre, hier aber leider nur am Rande genannt werden kann. Das Übergeschichtliche ist jeweils Typus und Ziel des Geschichtlichen, das gilt für das ekklesiologische Christus-corpus gegenüber dem historischen, das gilt für das pneumatisch-ekklesiologische gegenüber dem historisch-ekklesiologischen, aber das Übergeschichtliche steht im Geschichtlichen. Damit hat Tyconius auch seine Einheitsaussagen über caput und corpus der notwendigen christologischen Differenzierung zugeführt[25]).
Dennoch wäre Tyconius mit seinen seinsmäßigen Bestimmungen des corpus Domini nicht wesentlich über die antiarianische Exegese eines Athanasius hinausgekommen. Tyconius müßte nicht zur Zeit des Donatistenstreites denken, wenn nicht auch die andere Seite des corpus zur Sprache käme, die in den eben gegebenen Bemerkungen über Typus und Ziel bereits angeklungen ist, die Seite der ethischen Zuständlichkeit. Die Betrachtungsweise des Imperativ gegenüber dem Indikativ hebt an an dem von Augustinus[26]) gerügten, sachlich aber doch in etwa übernommenen Begriff des corpus bipertitum[27]). Für die

---

[22]) Tyconius unterscheidet sehr wohl Christus als den einen filius Dei und den filius Dei, der ein „filio Dei mixtus" ist; den filius Dei, von dem der Vater sagt: ego hodie genui te und den filius Dei ex resurrectione Domini nostri Jesu Christi; den einen Abrahamsproß und die vielen, die durch die Inkorporation in den Einen eins werden. Reg. 1 (B 7, 14—16). Zur Brautvorstellung vgl. Reg. 1 (B 3, 25—30).

[23]) Vgl. Reg. 1 (B 6, 11 ff.)

[24]) Reg. 4 De specie et genere (B 31—54).

[25]) Eine streng ontologische Interpretation der Einheit von caput und corpus würde zur Gefahr des Panchristismus.

[26]) de doctr. christ. 3, 32 (PL 34, 82).

[27]) Reg. 2 De corpore bipertito (B 8—11).

[27]) Wie die eben erwähnte Kritik Augustins zeigt, sitzt bei Tyconius der Gedanke an die seinsmäßige Einheit und ihre Bedeutung für das historisch-ekklesiologische Verständnis des corpus Domini tiefer als beim Kirchenvater von Hippo. Selbst Hahn, a.a.O, 65, muß zugestehen: „Dennoch hatte auch die äußere anstaltliche Kirche für Tyconius eine so große Bedeutung, daß er auch ihr die Bezeichnung des corpus Christi nicht nehmen will." Andererseits kennt auch Tyconius die Unterscheidung von Schein und Wahrheit, wie sie für Augustins Lösung des Problems der Sünderkirche bedeutsam ist. Vgl. den Text in Anmerkung 9 dieses Beitrages. Wie aus diesem Sachverhalt auf den Gedanken einer „nahezu rein spirituellen Kirchenzugehörigkeit" geschlossen werden soll, ist nicht recht einsichtig. Vgl. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff* ..., 178, 183. Der Erörterung der bipartitio des corpus Domini geht doch die Betrachtung der Einheit dieses corpus voraus. Wenn innerhalb des institutionell-kirchlichen Raumes die beiden Seiten geschieden werden, so hebt das doch nicht „jedwede Sicherheit bezüglich der Geltungsweise und der Wirksamkeit der äußeren kirchlichen Institutionen praktisch auf".

Methode des Tyconius ist es bedeutsam, daß er für die Unterscheidung der beiden Teile des corpus bipertitum nicht mehr der ratio, sondern allein dem caput vertraut. „Sicut enim, ut supra dictum est, a capite ad corpus ratione sola videtur: ita a parte corporis ad partem, a dextra ad sinistram, vel a sinistra ad dextram reditus in supradicto capite claret“ [28]). Tyconius steht vor dem Geheimnis, daß der Herr ein und demselben corpus gegenüber zwei völlig verschiedene Arten der Verheißung ausspricht, Gnade und Fluch. Diese so verschiedene Zukunft für ein und dasselbe corpus zeigt Tyconius an den Prophezeiungen und Strafgerichten des alten und des neuen Testamentes in einer großen Fülle von Texten, die vor allem die Nachkommenschaft Abrahams und die Weissagungen über Jerusalem betreffen. Seine entscheidende Feststellung ist „eodem genere locutionis ostendit, unum corpus et bonum esse et malum“ [29]). Ausdrücklich weist er den Versuch zurück, die pars sinistra etwa außerhalb der Kirche sehen zu wollen. Ein und dasselbe corpus, ein und dieselbe Kirche ist eine „ecclesia fusca et decora“ [30]). Gegenüber diesem Geheimnis der Verheißung und der Gnadenwahl vom caput her vermag die ratio nichts auszumachen. Damit, daß er neben der durchschaubaren seinsmäßigen Wirklichkeit des corpus die ethisch und heilsgeschichtlich bedingte Zwiespältigkeit desselben corpus sieht, ist er über die antiarianische exegetische Verlegenheitslösung des athanasianischen corpus-Begriffes entscheidend hinausgegangen. Damit, daß er aber trotz der Einsicht in diese Zwiespältigkeit an der seinsmäßigen Einheit des corpus festhält, setzt er sich zugleich jedenfalls von der donatistischen Theologie seiner Zeit ab.

Auf das Kapitel der heilsgeschichtlichen Bestandsaufnahme vom corpus bipertitum folgt die Regula 3 [31]), die sich mit den Arten der göttlichen Gnadenanbietung und der menschlichen Aufnahme dieser Gnaden befaßt und damit das heilsgeschichtliche Handeln Gottes und des Menschen zueinander in Beziehung setzt. Erst von hier aus läßt sich die endgültige Antwort auf die Frage nach der Begründung des corpus bipertitum geben. Die pars dextra und sinistra unterscheiden sich vom Menschen her durch die paulinische Dualität von Gesetz und Verheißung bzw. von Gesetz und Glaube. Lex und fides sind für Tyconius nicht so sehr die Unterscheidungsmerkmale des alten und des neuen Bundes als vielmehr die Kategorien der menschlichen Haltung zur göttlichen Gnade [32]). Die Zeit vor und nach Christus unterscheidet sich nach ihm wie pars und pleni-

---

[28]) Reg. 2 (B 8, 7—10). Vgl. auch Reg. 3 (B 26, 5—9): In quam partem vero lex proprie conveniat, licet uni detur corpori, Dominus in Evangelio declarat, dicens Apostolis: Si haec scitis, beati estis si feceritis ea. Non de omnibus dico vobis: Ego scio, quos elegi (Joh. 13,17 f.) Magna brevitas ostendentis unum corpus et separantis ...

[29]) Reg. 2 (B 11, 22—24).

[30]) Reg. 2 (B 10, 30).

[31]) De promissis et lege (B 12—31).

[32]) Tyconius erläutert eingehend den Glauben und die Verheißung der wahren Abrahamsnachkommenschaft und das Weitergelten des Gesetzes im neuen Bunde. Folgende Sätze mögen als Zusammenfassung seiner Gedankengänge gelten — Reg. 3 (B 17, 5—10): Qua re manifestum, quia patres nostri, qui Spiritum Dei habuerunt, non fuerunt sub lege. Quamdiu enim quis in carne est, id est, Spiritum Dei non habet, dominatur eius lex. Si autem tradiderit se gratiae, moritur legi et facit in illo legem Spiritus, mortua carne, quae legi Dei subiecta esse non potest.

tudo[33]), wir können auch sagen wie species und genus. Die wahren Söhne Abrahams leben nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben und sind damit unvollkommener aber realer Anfang der wahren Glieder des corpus Christi[34]). Die Haltung des Glaubens und des Gesetzes unterscheiden sich wie spiritus und caro, die eine ist Sache des homo interior, die andere Sache des homo exterior[35]). Der Glaube des homo interior, der nicht nur ein Fürwahrhalten göttlicher Sätze ist, sondern ein „vivere ad imaginem et similitudinem Dei et Christi" und damit ein furchtloses und ungezwungenes consentire legi secundum interiorem hominem[36]), ist das einzige Werk des Menschen zu seiner Eingliederung in die pars dextera des corpus bipertitum[37]). Damit hat Tyconius die augustinische Begründung des corpus in der fides grundgelegt, zugleich jedoch die Weitergeltung des Gesetzes im neuen Bunde ausgesprochen. Ob es seine drohende Strafe behält, entscheidet sich an der Stellung des einzelnen Gliedes auf der rechten oder linken Seite des corpus, die durch Gottes Gnadenwahl und die Glaubenstat des Einzelnen zustandekommt. — Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als hätte Tyconius damit seinen großen Entwurf von der Einheit des corpus Domini preisgegeben oder doch zumindest ausgehöhlt. Wenn er auch den corpus- und ecclesia-Begriff in gelegentlichen Redewendungen auf die pars bonorum anzuwenden scheint, so steht für ihn doch die pars malorum, die falsi fratres, unverrückbar innerhalb des einen corpus, um das es ihm geht. Ja selbst die Schismatiker, denen es nicht nur an der inneren Haltung gebricht, die sich auch vom corpus trennen wollen, bleiben dennoch (wir dürfen ergänzen: seinsmäßig) Teil des corpus[38]). Pars bona

---

[33]) Reg. 3 (B 18, 29—19, 3): Iusti enim Israel ex fide, in eamdem fidem vocati sunt. Idem namque spiritus, eadem fides, eadem gratia per Christum semper data est. Quorum plenitudinem veniens remoto legis velamine, omni genti largitus est, quae modo, non genere a futuris differebant. B 21, 26—22, 1: Quidquid per Dominum venit, plenitudo est, cuius pars fuit per eumdem ...
Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff* ..., 178f, glaubt bei Tyconius eine Umkehrung der Lehre von der ecclesia ab Abel vorzufinden. „... das gemeinsame Medium der Rechtfertigung ist für ihn (Tyconius) nicht die Kirche, sondern der Geist Gottes, der mit dem Christusgeist gleichgesetzt wird." Dazu ist nochmals zu bemerken, daß diese Feststellung für den ethischen Aspekt der inneren Haltung gilt. Reg. 3 (B, 19, 7) steht mit Bezug auf Abraham und die Abrahamsohnschaft zu lesen: „Ab eadem namque imagine gratiae et spiritus, in eamdem transisse Ecclesiam, docet Apostolus ..." Wenn man noch das Begriffspaar pars und plenitudo hinzunimmt, das für den Vergleich des alttestamentlichen Heilsweg gilt, so dürfte doch auch hier wohl eine Rückprojektion des christlichen Heilsweges in das Alte Testament und nicht der umgekehrte Sachverhalt vorliegen, zumal Tyconius ausdrücklich sagt, alle Gnade, aller Geist und aller Glaube sei immer per Christum gegeben worden (Reg. 3; B 18, 25). Ratzinger sagt, die Kirche sei pneumatologisch, nicht christologisch bestimmt (a.a.O., 178). An anderer Stelle (S. 180) führt er aus, die Welt sei nach Tyconius „christologisch, um nicht zu sagen ekklesiologisch strukturiert".

[34]) Tyconius zieht (B 22, 1—4) ausdrücklich den Vergleich des Knaben und des Mannes heran.

[35]) Reg. 3 (B 17, 5—7): Quamdiu enim quis in carne est, id est, Spiritus Dei non habet, dominatur eius lex.

[36]) Reg. 3 (B 24, 20—30); vgl. dazu Reg. 3 (25, 31—26, 2): Non est ergo illis irae operatrix ista lex, sed fidei exercitium, quo iugiter Dei gratiam quaerant laborantes ut perficiatur quod in illis Deus praevidit, et de libero arbitrio fuerint in vitam destinati.

[37]) Reg. 3: Omne opus nostrum fides est (B 19, 29). Freilich ist diese fides selbst wieder gratia.

[38]) Reg. 3 (B 29, 7—13): Non est autem contrarium, quod malum fratrem videtur supplantasse, quia non dixit in utero supplantavit Esau, sed fratrem suum. Esau autem ubique signum est et nomen malorum, Jacob autem utrorumque, illa ratione quod pars mala simulet se Jacob et sunt duo sub uno nomine.

und pars mala müssen in dem einen corpus zusammen wachsen bis zur Zeit der Ernte[39]).

Unsere Aussagen über die ethische und seinsmäßige Seite des corpus-Begriffes finden noch eine gewisse Ergänzung aus des Tyconius Verständnis des corpus diaboli. Wie eingangs schon gesagt wurde, stehen sich das corpus Domini und das corpus diaboli kämpferisch gegenüber. Wenn nun auf das corpus diaboli dieselben Aussagen der Einheit von caput und corpus angewandt werden, wie auf das corpus Domini[40]), so könnte es scheinen, daß sich die beiden corpora wie zwei letzte Grundwirklichkeiten der Menschheit gegenüberstehen. Außerdem rechnet Tyconius die falsi fratres zum corpus diaboli[41]), was im ersten Augenschein angesichts ihrer Zurechnung zum corpus Domini Verwirrung stiftet. — Das corpus diaboli ist für Tyconius keine aus der äußeren Erfahrung feststellbare Größe. Es deckt sich nicht ohne weiteres mit den irdischen Herrschern und ihren Anhängern. Das satanische corpus zieht sich durch alle Völker und Nationen, es kennt keine natürlichen Grenzen „In regem Babylonis, et omnes reges, et omnis populus significatus, unum enim est corpus"[42]). Dieses corpus ist die Inkarnation Satans. Mit dem zum satanischen corpus gehörenden Menschen bildet Satan eine tätige Einheit. „Diabolus ab homine suo non separatur"[43]). Dennoch ist diese Einheit, und das ist nun für die Entwirrung des scheinbar Widerspruchsvollen bedeutsam, nicht in einer seinsmäßigen Gegebenheit, sondern im Willensentscheid der zu ihr zusammengeschlossenen Menschen zu suchen, es ist eine moralische Einheit. Das corpus diaboli steht auch nicht wie eine ewig gleich starke Größe dem corpus Domini gegenüber, es hat keine Grundlage in der Natur. Die guten Schätze der Natur des Menschen bleiben. „Horum diabolus usum, non naturam mutavit"[44]). Die Menschen bleiben lapides pretiosi. „Ita fit, ut et diabolus habeat aurum et argentum, et lapides pretiosos. Omnia quidem non sua secundum originem, sed sua secundum voluntatem"[45]). Darin liegt der grundlegende Unterschied zwischen dem corpus Domini und dem corpus diaboli: das corpus Domini ist dem Herrn zueigen secundum originem, es umgreift die beiden Seiten derer, die ihm auch secundum voluntatem zueigen sind und derer, die sich secundum voluntatem von ihm abgewandt haben[46]). Das corpus diaboli ist Luzifer nur

[39]) Reg. 3 (B 29, 29) Oportet autem ambos crescere usque ad messem.

[40]) Reg. 7 (B 70, 11—14): Diaboli et corporis eius ratio breviter videri potest, si id quod de Domino et eius corpore dictum est, in hoc quoque observetur. Transitus namque a capite ad corpus, eadem ratione dignoscitur. Wie sehr die Klärung des Verhältnisses von corpus Domini und corpus diaboli auch für die Interpretation späterer Theologen bedeutsam ist, zeigt beispielsweise der Artikel von J. Beumer, Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen, in: Scholastik 28 (1953), 54 f. Beumer zeigt von Beda her das Problem der Tyconiusinterpretation auf, ohne selbst eine Lösung vorzuschlagen.

[41]) Reg. 7 (B 73, 16—19): Duae sunt partes in Ecclesia, Austri et Aquilonis, id est meridiana et septentrionalis. In parte meridiana Dominus manet, sicut scriptum est ... diabolus vero in Aquilone.

[42]) Reg. 7 (B 71, 6—7).

[43]) Reg. 7 (B 76, 29—30).

[44]) Reg. 7 (B 82, 8—9).

[45]) Reg. 7 (B 82, 14—17). Vgl. auch Reg. 3 (B 20, 15) ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo.

[46]) Die Abwendung vollzieht sich im Herzen der seinsmäßigen Glieder. Reg. 2 vgl. den Text in Anm. 9.

secundum voluntatem zueigen. So gibt es hier auch nicht ein corpus bipertitum in dem uns von der Kirche her bekannten Sinne. Dort, wo er von einem corpus bipertitum diaboli spricht, meint er die Zweigliedrigkeit des vom Himmel, d. h. der Kirche, gestürzten Luzifer und der mit ihm in Willenseinheit getretenen irdischen, d. h. heidnischen Anhänger[47]). Das Hauptinteresse bei der Analyse des corpus diaboli trifft nicht die dem Satan verfallenen Heiden, sondern die vom heiligen Berge der inneren Gottesgemeinschaft gestürzten Glieder des corpus Domini, die aber der origo nach noch zum corpus Domini gehören. Von ihnen her kommt dem corpus diaboli die Kraft zu, Eigenschaften des corpus Domini zu zeigen[48]). Dieses Ineinander der beiden corpora wird andauern bis zu dem heilsgeschichtlichen Augenblick, da das intus zum foris wird. „Hoc autem geritur a passione Domini quoadusque de medio eiusdem mysterii facinoris discedat Ecclesia, quae detinet, ut in tempore suo detegatur impietas“[49]).

Eine Frage, die in den bisherigen Ausführungen angeklungen ist, die aber noch ausdrücklich gestellt werden muß, ist die Frage nach dem Zugang, nach dem Modus des Gliedwerdens am corpus Domini. Dieser Zugang erfolgt auf doppelte, einander zugeordnete Art; wir können sagen: der origo nach und der voluntas nach. Die Inkorporation der origo nach wird von Tyconius im größten Teil seiner sieben regulae bereits vorausgesetzt[50]). In den Regulae will er den inneren Aufbau des corpus Domini und sein Gegenüber zum corpus diaboli aufzeigen und dabei muß er aus den vorhin erwähnten Gründen im Raume der voluntas bleiben. Das heißt aber nicht, daß er dort, wo er sich mehr mit der seinsmäßigen Seite beschäftigt, im Apokalypsenkommentar, eine Wandlung zum Sakramentalen hin durchgemacht hätte. Die Sakramente gehören zunächst auf die Seite der origo und deshalb darf es uns nicht wundern, daß in seiner Analyse der ecclesia innerhalb der regulae so wenig von den Sakramenten die Rede ist. Von der eucharistischen Gemeinschaft als Ort und Ausdruck der Einheit des corpus ist hier überhaupt nichts gesagt. Es finden sich aber wenige Hinweise auf die Taufe und es ist aufschlußreich, daß sie nirgends irgendwie als rechtliche Inkorporation verstanden wird. Dort, wo er von der Taufe spricht, ist sie für ihn renativitas und resurrectio, also lebendiger Sinn von origo[51]). Zugleich ist sie damit immerwährende Inkarnation des Verbum und immerwährende Auferstehung des mit seinem corpus verbundenen Christus[52]). Ihre Zeichenhaftigkeit bleibt bestehen, auch bei denen, die

---

[47]) Reg. 7 (B 71, 23—72, 2): Caelum Ecclesiam dicit, sicut praecedente Scriptura videbimus. De hoc caelo cadit lucifer matutinus; lucifer enim bipertitum est, cuius pars sancta est, sicut Dominus dicit in Apocalypsi de se et suo corpore: Ego sum radix et genus David et stella splendida matutina, sponsus et sponsa ... pars ergo luciferi id est adversum corpus quod est diabolus, reges et populus, cadit de caelo et confringitur in terra.

[48]) Vgl. die oben zitierten Aussagen über die lapides pretiosi und die Aussagen über das Bild des mons Reg. 7 (B 72, 20—73, 15).

[49]) Reg. 7 (B 74, 23—25).

[50]) Er spricht vom corpus, das der origo nach hergestellt ist, und an dem er seine Unterscheidungen anbringt.

[51]) Auf die Vorstellung der renativitas weisen die zahlreichen Stellen hin, die vom Bild der Abrahamssöhne geprägt sind. Die resurrectio wird deutlich Reg 4 (B 36, 21—23): Numquid cum perspicue resurreximus, tunc sciemus Dominum, et non nunc, cum per baptismum resurgimus.

[52]) Reg. 1 (B 4, 28—30): Si enim renati Christi membra efficiuntur, et membra corpus efficiunt, Christus est qui venit, quoniam nativitas adventus est.

sich im Herzen von Christus getrennt haben. Sie stehen ja nicht außerhalb der Kirche, weil sie dieser unverlierbaren sakramentalen origo nach zum corpus gehören. Das so konstituierte corpus Domini ist aber nun eben ein corpus bipertitum und die Scheidung seiner beiden Seiten vollzieht sich in dem geheimnisvollen Zusammenspiel von göttlicher Gnade und persönlicher voluntas. Hier setzen die Kategorien der alles begründenden fides, der sich vom Übermut abhebenden poenitentia und der ethisch verstandenen Christusbegegnung und Christusnachfolge an[53]). In diesem Zusammenhang tritt auch der civitas-Begriff als Wechselbegriff für corpus auf und wird am alten und neuen Jerusalem entfaltet[54]). Abgesehen von denen, die räuberisch in die civitas einfallen, hat sie zwei Tore, das eine Tor ist Christus, das andere Satan. Für Christus stehen seine vicarii. Aber auch Satan hat seine vicarii, die Pseudo-Apostel, die sich fromm dünken, in Wahrheit aber die Schlüssel des Reiches verbergen. Letztlich entscheidet sich aber die Frage, ob das einzelne Glied der Kirche in diesem Bereich der voluntas durch die Christuspforte oder durch die Satanspforte eintritt, nicht an der persönlichen Heiligkeit der vicarii. „Si quis per praecepta praesidentium cathedrae Moysi introiit, per Christum intrat; ipsius enim sunt praecepta, ipse exponit onus peccatorum suorum et sine illo non intrat in requiem sabbati. Si quis vero non per praecepta, sed per facta praesidentium cathedrae intrat, fiet filius gehennae magis quam illi et requiescentibus universis, qui ante sabbatum manna collegerunt, ille cum onere suo invenietur in die sabbati, in quo non est manna colligere neque onus exponere“[55]). Nicht das persönliche Tun ist mit anderen Worten entscheidend, sondern der aus dem Amt aufgezeigte und vermittelte Heilsweg. Und damit ist auch für das zweite im Donatistenstreit bedeutsame Sakrament, nämlich für die Weihe die Lösung im Sinne des Sakramentalen angedeutet. Hier wie bei den kurzen Bemerkungen zur Taufe schimmert der Sache nach der augustinische Beriff vom character indelebilis durch.

Zusammenfassend darf also gesagt werden: Aus einer wenn auch skizzenhaften Analyse des corpus-Begriffes haben sich wichtige Einblicke in das Kirchen- und Sakramentsverständnis des Tyconius ergeben. Sie müßten durch die Aussagen des Apokalypsenkommentars ergänzt werden. Vom Ansatzpunkt des corpus-Begriffes aus gesehen bedarf es keiner Korrektur, um das sakra-

[53]) Reg. 3 (20, 3—5) Iudicio Salomonis credendum est, non ex operibus, sed ex gratia Dei, omnes iustificatos, qui scierunt opus legis a Deo implendum, quo possint gloriari ... Mali omnimodo quod Deum non cognoverunt: justi quod non suum sed Dei sint opus. B 19, 29: Omne opus nostrum fides est. — B 24, 14—17: Satis stultum est credere, in totum corpus convenire quod bipertito corpori dicitur. —

B 24, 19—23: Non est data conditio, id est lex, nisi impiis et peccatoribus: ut aut ad gratiam confugiant, aut iustius puniantur, si irritam fecerint. Ut quid lex ad iustos, quibus lex non est posita, qui propitio Deo legem sine lege faciunt, qui liberi Deo serviunt ...

[54]) Abgesehen von kurzen Erwähnungen des civitas-Begriffes in Bilderreihen zur Veranschaulichung der Kirche spricht Tyconius einmal ausführlich unter dem Typus der civitas auf dem Bildhintergrund der civitas Jerusalem in Reg. 5 (B 61 f.), wo er civitas als Gemeinschaft in der Sabbatruhe des 7. Tages der geistlichen Kirche sieht. Diese civitas hat ihre Pforten in der Gegenwart, aber es sind Pforten einer eschatologisch verstandenen civitas.

[55]) Reg. 5 (B 63, 17—25).

mentale Verständnis der Kirche einzubauen[56]). Ja, wir dürfen sagen, wenn auch in den regulae äußerst wenig von den Sakramenten gehandelt wird, so darf man dennoch das uns im corpus-Begriff begegnende Kirchenverständnis als sakramentales Kirchenverständnis bezeichnen[57]). In der Zuordnung von Kirche und Sakrament vereinigen sich die aufgezeigten Gedankenlinien des Seinsmäßigen und des Ethischen, des Geschichtlichen und des Übergeschichtlichen, der Indikativ und der Imperativ, die in jeder ausgewogenen Kirchen- und Sakramentstheologie geheimnisvoll zusammenwirken. Tyconius hat in den kurzen sieben regulae, die als hermeneutisches Werk gedacht waren, die Grundelemente des seit Augustinus die abendländische Theologie bestimmenden Kirchenverständnisses zusammengetragen. Freilich ist das ganze bei Tyconius alles andere als ein System und birgt in sich viele Gedankenlücken und Sachprobleme. Aber es ist geistesgeschichtlich kein geringes Verdienst, einem großen, zusammenschauenden Geist Probleme aufgegeben zu haben.

---

[56]) Damit ist nochmals die Abgrenzung unserer Deutung von der Zweiheit „religiösen" und „sakramentalen" Kirchenverständnisses in der Interpretation Hahns gegeben.

Es hat aber auch die pneumatologisch-eschatologische Deutung des Kirchenbegriffes des Tyconius durch Ratzinger einige, wie mir scheint, wesentliche Ergänzungen erfahren. Nach einer eingehenden Würdigung des bei Tyconius gegebenen Verständnisses vom corpus Domini wird man wohl nicht mehr so leicht die Parallele zur Rechtfertigungs- und Antichristlehre Luthers ziehen können. Vgl. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff...*, 181. Was die Antichristlehre betrifft, so ist wohl außerdem mit Hahn, *a.a.O.*, 95 f, festzuhalten, daß sich das Interesse des Tyconius nicht so sehr einem persönlichen Antichrist als vielmehr dem Antichristentum zuwandte. Ihm geht es um die beiden corpora und dabei wiederum um jenen Teil des corpus Domini, der zugleich ein Teil des corpus diaboli ist.

[57]) Diese These ist nicht so gemeint, daß sich die Kirche nach der expressen Gedankenführung des Tyconius aus den Sakramenten aufbaue, sondern so, daß das typische Schema der Sakramente die Struktur seines im corpus-Begriff zutage tretenden Kirchenverständnisses bestimmt.

Hinreichender Grund und Bewegungssatz
Fingerzeige des Papstes

Von Albert Mitterer, Wien

In der Scholastik hatte ich vor über zwanzig Jahren eine Abhandlung über den Bewegungssatz (omne quod movetur ab alio movetur) und später einen Aufsatz über die Grundformen der Ursächlichkeit[1]) veröffentlicht; in Wissenschaft und Weltbild den Aufsatz „Konstitutionelle Bewegung"[2]).

Seit dem Hochmittelalter, in dem der aristotelische Bewegungssatz in die christliche Philosophie übernommen und außerdem als wesentliche Prämisse des Gottesbeweises aus der Bewegung verwendet wurde (Thomas), war seine allgemeine Gültigkeit von gut qualifizierten Gelehrten bestritten (Duns Skotus[3])) und daher seine Evidenz und seine Verwendbarkeit beim Gottesbeweis verneint (Skotus, Suarez und andere)[4]). Und so blieb es bis heute. Wie schwer hier eine Einhelligkeit zu erzielen ist, hat erst kürzlich eine Polemik[5]) bewiesen, die sich auch auf meine vorhingenannten drei Aufsätze bezog. So ist denn dieser Bewegungssatz ein Typus für jene Sätze, die unter gutqualifizierten Autoren umstritten sind, in denen daher niemand gehindert werden darf, jener Meinung zu folgen, die ihm wahrscheinlicher zu sein scheint[6]). Bleibt aber der Satz kontrovers, dann lassen sich aus ihm auch nur kontroverse Folgerungen ziehen. Das ist ohne Zweifel kein erquicklicher Zustand.

---

[1]) BS = *Der Bewegungssatz* (omne quod movetur ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Scholastik 9 (1934) 372—399, 482—519. GU = *Grundformen der Ursächlichkeit*. Scholastik 25 (1950) 2 (1. 4.) 184—208.

[2]) KB = *Konstitutionelle Bewegung*. Wissenschaft und Weltbild 7 (1954) 7/8 (1. 7.—1. 8.) 241—250.

[3]) Pacificus Borgmann. *Die Stellungnahme des Duns Scotus zum Aristotelisch-Thomistischen Bewegungsgesetz*. Wissenschaft und Weisheit 4 (1937) 36—42.

[4]) Pacificus Borgmann. *Kausaler oder substantialer Gottesbeweis?* Zeitschrift f. d. kath. Religionsunterricht 14 (1937) 181—195, besonders 185—188. — Anton Michelitsch. *Illustrierte Geschichte der Philosophie*. Graz (Styria) 1933. I 430 zur 22. These.

[5]) Georg Pfaffenwimmer, *Der Wandel im Weltbild nach Albert Mitterer*. Divus Thomas (Frb.) 31 (1953) 185—227. Derselbe, *Das neue Weltbild Albert Mitterers*. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 2 (1955) 316—34 und 454—469. Besonders 469: „Entweder nehmen wir den Bewegungssatz an, dann dürften wir keinen Grund haben, von einem philosophischen Wandel im Weltbild zu reden; oder wir nehmen ihn nicht an, dann dürfte bereits klar sein, was wir zu erwarten haben." — Meine Erwiderungen: Albert Mitterer, *Die Kirchlichkeit des neuen Weltbildes*. Freiburger Zeitschrift f. Phil. und Theol. 2 (1955) 173—196. Derselbe, *Konstitutionelle Bewegung*. Wissenschaft und Weltbild 7 (1954) 7/8 (1. 7.—1. 8.) 241—250. — Derselbe, *Augustins Entwicklungslehre nach ihm, Thomas und heute*. Wissenschaft und Weltbild 7 (1954) 401—416.

[6]) Enz. *„Studiorum Ducem"* vom 29. 6. 1923. Denz. 2192.

Um so erfreulicher ist es, daß unsere höchste Autorität im Verlaufe der letzten Jahre Fingerzeige gegeben hat, die, wie mir scheint, geeignet sind, das Bewegungssatzproblem einer Lösung näher zu bringen.

1.

Der Bewegungssatz im Rahmen der metaphysischen Grundsätze

Papst Pius XII. zählt als unerschütterte metaphysische Grundsätze (metaphysica inconcussa principia) das Prinzip vom hinreichenden Grunde, das der Ursächlichkeit und das der Finalität auf[7]) und fügt in der Ansprache an die Genetiker das des Widerspruchs hinzu[8]). In keinem der beiden Fälle nennt er den Bewegungssatz. Damit setzt er eine Stellung fort, die die Kirche von je zu diesem Satz bezogen hat. Unter ihrer maßgeblichen Führung war der Satz von Anfang an (Hochmittelalter) umstritten und frei. Er blieb es in der Neuzeit. Er fand auch keine Aufnahme in die 24 Thesen, es sei denn unentfaltet und stillschweigend, sofern der erste thomasische Gottesbeweis dort Platz fand (22. These). Aber selbst eine ausdrückliche Aufnahme hätte daran nichts geändert. Denn alle Päpste seit Benedikt XV. betonen, teils unter ausdrücklichem Hinweis auf die 24 Thesen, daß bei Sätzen, die unter besser qualifizierten Gelehrten strittig seien, niemand gehindert werden dürfe, die Meinung zu vertreten, die ihm wahrscheinlicher zu sein scheine[9]). Es liegt daher auf der gleichen Linie, wenn Pius XII. den Bewegungssatz nicht in der Reihe der von der Kirche gesetzlich geschützten metaphysischen Grundsätze aufzählt. Der Bewegungssatz gehört also nicht zum eisernen Bestand des kirchlichen Thomismus sondern zu dem des Schulthomismus. Aber unbeschadet des kirchlichen Thomismus ist es nach Pius XII. jedem unbenommen, auch einer anderen Schule anzugehören, die in der Kirche Heimatrecht erlangt hat[10]). Jeder,

---

[7]) Enz. *„Humani generis"* vom 12. 8. 1950. Ed. Herder n. 29.

[8]) AAS 45 (1953) 602. Kausalitätsprinzip und Prinzip vom hinreichenden Grunde nennt er auch in seiner Ansprache an den 4. Internationalen Thomistischen Kongreß vom 14. 9. 1955. AAS 47 (1955) 683—691, besonders 688.

[9]) Schon Pius X. erklärte am 5. 3. 1915 die 24 Thesen als glaubensungefährliche Leitlinien (tutae normae directivae). Unter Benedikt XV. durfte der Jesuitengeneral Wladimir Ledochowski diese Erklärung der Studienkongregation dahin erläutern, daß in einer strittigen Frage, besonders in einer spekulativen, beiderlei Behauptungen glaubensungefährlich und gleich wahrscheinlich (tutam et aeque probabilem) seien. Schon vorher hatte Benedikt XV. in seinem Rundschreiben *„Ad beatissimi"* vom 1. 11. 1914. AAS 6 (1914) 576 erklärt, es solle sich kein Privater in der Kirche zum Lehrer aufspielen und von anderen mehr verlangen als die Kirche von allen. Pius XI. wandte diese Worte ausdrücklich auf die Thesen bzw. auf can. 1366 § 2 an (oben Anm. 6). Pius XII. wiederholte sie in seinem Sermo vom 24. 6. 1939. AAS 31 (1939) 246. Im gleichen Sinne sprach er zu den Dominikanern 22. 9. 1946. AAS 38 (1946) 385. Bezüglich der Enz. *„Humani generis"* erklärte er in seiner Ansprache an die Dozenten der Unbeschuhten Karmeliten vom 23. 9. 1951. AAS 43 (1951) 734—738, besonders 738, es sei nicht seine Absicht gewesen, in dieser Hinsicht etwas zu verbieten. Am ausführlichsten äußerte sich Pius XII. in seiner Ansprache an die jubilierende Gregorianische Universität vom 17. 10. 1953. AAS 45 (1953) 682—690, besonders 684—686.

[10]) Ansprache an die Gregoriana = Anm. 9.

der Lehr- und Denkfreiheit in der Kirche schätzt und für notwendig hält, weil sie die Voraussetzung für wissenschaftlichen Fortschritt ist, wird diesen Fingerzeig des Papstes begrüßen.

2.

Bewegungssatz und Gottesbeweis aus der Bewegung

Noch eindrucksvoller ist ein zweiter Fingerzeig. Pius XII. hat den Bewegungssatz nicht bloß theoretisch nicht unter den unveräußerlichen metaphysischen Grundsätzen aufgezählt, sondern er hat ihn bei seiner Formulierung des Gottesbeweises aus der Bewegung auch nicht als Prämisse verwendet[11]).

Das ist von mehrfacher Bedeutung: Erstens ist es folgerichtig. Denn wenn der Bewegungssatz, wie wir gesehen haben, ein strittiger Satz und als solcher von der Kirche anerkannt ist, dann ist er selbstredend für einen Gottesbeweis ungeeignet. Aus einer strittigen Prämisse folgt nach allen Regeln der Logik ein ebenso strittiger Schlußsatz. Daher wird ein mit dem Bewegungssatz geführter Beweis selbst *in* der Kirche nur jene überzeugen, denen der Bewegungssatz gesichert scheint. Andere wird er nicht überzeugen können, weder in der Kirche noch viel weniger außer ihr.

Zweitens war damit eine Berufung auf die 24 Thesen erledigt. Selbst wenn von den 24 Thesen auch die strittigen unter ihnen verpflichtend wären (was sie nicht sind), so könnte man wegen der Verpflichtung zum Gottesbeweis aus der Bewegung nicht auch die Verpflichtung zum Bewegungssatz folgern, nachdem der Hl. Vater selbst den Gottesbeweis ohne den Bewegungssatz führt.

Drittens. Das wichtigste aber scheint folgendes: Was viele davon abschreckte, den Bewegungssatz zu opfern, war die Sorge um den Gottesbeweis aus der Bewegung, den Thomas einerseits als den ersten und offensichtlicheren Weg (prima et manifestior via) zum Nachweis des Daseins Gottes ansah, andererseits wesentlich auf den Bewegungssatz stützte. Nun hat aber der Hl. Vater den Gottesbeweis einer Revision unterzogen und dabei gezeigt, daß ein Gottesbeweis aus der Bewegung heute wegen der veränderten empirischen Tatsachenkenntnis des Bewegungssatzes ebensowenig bedarf wie der Bewegerreihe und ihrer Endlichkeit. Statt dessen ergibt sich aus der totalen und fatalen Bewegung der Welt von heute die Kontingenz dieser Welt, ihre Abkunft von einem Inkontingenten und ihre Schöpfung durch dieses Wesen[12]). Auch damit ist an sich nichts weder für noch gegen den Bewegungssatz gesagt. Aber es ist gewissenhaften Gelehrten, die sich von der Gültigkeit des Bewegungssatzes nicht überzeugen können, die Besorgnis abgenommen, als ob damit ein Gottesbeweis aus der Bewegung unmöglich würde. Pius XII. zeigt uns, daß es auch ohne den Satz geht. Jedenfalls ist dem umstrittenen Satz ein Wert und eine Bedeutung aberkannt, um deretwillen er über die Grenzen seiner Beweisbar-

[11]) Rede des Hl. Vaters vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. 11. 1951. AAS. 44 (1952) 31—43.

[12]) GBB = Albert Mitterer, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII.* Theologische Fragen der Gegenwart. (Kardinal-Innitzer-Festgabe.) Wien (Domverlag) 1952.

keit hinaus von manchen als unveräußerlicher Satz christlicher Philosophie festgehalten wurde und immer noch wird. Man kann jetzt auch nicht mehr sagen, daß er implizit in den 24 Thesen, weil im Beweis aus der Bewegung (These 22), enthalten sei. Pius XII. zeigt uns, daß der Beweis auf den Bewegungssatz nicht ansteht.

3.

Hinreichender Grund und Bewegungssatz

Zur negativen Tatsache, daß der Bewegungssatz von Pius XII. unter den unveräußerlichen Grundsätzen unserer christlichen, kirchlichen und thomistischen Philosophie nicht aufgeführt und an der entscheidenden Stelle im Gottesbeweis nicht verwendet wurde, kommt die positive Tatsache, daß statt dessen das Prinzip vom hinreichenden Grund genannt wird[13]). Damit ist meines Wissens zum ersten Mal Begriff und Prinzip des zureichenden Grundes in die kirchliche Fachsprache und in die thomistische Gedankenwelt offiziell eingeführt. Das scheint mir von großer Bedeutung zu sein. Denn damit ist jener allgemeinste Begriff eingeführt, unter dessen Umfang der weniger allgemeine der Ursache, der noch weniger allgemeine der Wirkursache und der am wenigsten allgemeine der bewegenden Wirkursache fällt. Ebenso ist damit das allgemeinste Prinzip genannt, von dem das Prinzip der Ursächlichkeit und erst recht das der Wirkursächlichkeit und das der bewegenden Ursächlichkeit untergeordnete und weniger allgemeine Sätze darstellen. Damit scheint nun die Möglichkeit gegeben, dem Bewegungssatz seinen entsprechenden Platz in der Metaphysik anzuweisen.

Begriff und Satz des zureichenden Grundes. Vielleicht läßt sich Begriff und Prinzip vom hinreichenden Grund so formulieren: Hinreichender Grund ist jenes etwas, von dem es kommt und aus dem es verständlich wird, daß ein Sachverhalt zutrifft. Der Satz vom hinreichenden Grund würde dann lauten: Jeder Sachverhalt hat seinen zureichenden Grund d. h. ein etwas, von dem es kommt, und aus dem es verständlich wird, daß er zutrifft. Dabei ist Sachverhalt (enuntiabile) das Ganze aus Subjektsgegenstand, Prädikatsgegenstand und jenem Zutreffen, das in der Verwirklichung des Prädikatsgegenstandes im Subjektsgegenstand besteht[14]). Er wird durch ein Urteil gedacht und in einem Behauptungssatz (enuntiatio) ausgesprochen.

Bewegungssachverhalt und Bewegungssatz. Ein solcher Sachverhalt ist nun der, daß etwas formal bewegt ist bzw. daß der Prädikatsgegenstand Bewegtsein in einem Subjektgegenstand verwirklicht ist. Beispiele des hl. Thomas: Die Sonne ist lokal um die Erde bewegt[15]). Ein kalter Körper wird qualitativ warm[16]).

---

[13]) Siehe Anm. 7. 8.
[14]) Wir vernachlässigen hier die negativen Sachverhalte, daß etwas nicht ist, und die entsprechenden Gründe dafür, daß es nicht ist.
[15]) cg 1, 13.
[16]) 1, 2, 3 c.

Der Bewegungssatz lautet: Jedes Subjekt, das formal bewegt ist (also in unserem Fall Sonne und kalter Körper) wird kausal von einem anderen Subjekt bewegt. Sein kontradiktorisches Gegenteil: Nicht jedes Subjekt, das formal bewegt ist, wird kausal von einem anderen Subjekt bewegt.

Der erste große Wert der päpstlichen Einführung des Satzes vom hinreichenden Grund ist eine allgemeinere und vorsichtigere Formulierung: Sie würde lauten: Der Bewegungssachverhalt (daß ein Subjekt formal bewegt ist) hat einen zureichenden Grund d. h. ein etwas, von dem es kommt und aus dem es verständlich ist, daß er zutrifft.

Man sieht sofort, daß der so formulierte Bewegungssatz einerseits zum unveräußerlichen Gut unserer Metaphysik gehört, andererseits aber der Frage nicht vorgreift, welches nun der zureichende Grund sei. Es fragt sich speziell, ob es ebenso gewiß sei, daß nun dieser zureichende Grund immer ein anderes Subjekt und somit eine Wirkursache, ja eine bewegende Wirkursache sein müsse.

Vor allem gestattet der allgemeine Begriff und Satz des zureichenden Grundes eine Deduktion der besonderen zureichenden Gründe und eine solche der besonderen Sätze vom zureichenden Grunde aus dem allgemeinen.

Die Deduktion der zureichenden Gründe aus dem Allgemeinbegriff des zureichenden Grundes. Wenn ich mich frage, woher es komme und woraus es verständlich werde, daß ein Sachverhalt zutrifft, so ist die erste und nächstliegende Möglichkeit die, daß Subjekt und Prädikat des Sachverhalts nur begrifflich und sprachlich verschieden, sachlich aber identisch sind. Das nehmen wir bekanntlich bei Gott an: der Sachverhalt, daß Gott ist und so ist, hat seinen zureichenden Grund in der sachlichen Identität von Subjekt und Prädikat. Ebenso ist es bei gewissen idealwissenschaftlichen Sachverhalten: der Sachverhalt, daß 2 mal 2 gleichviel wie vier ist, hat seinen zureichenden Grund in der sachlichen Identität zwischen beiden Vielheiten. Wo immer diese sachliche Identität zwischen Subjekt und Prädikat gegeben ist, ist sie der zureichende Grund dafür, daß der Sachverhalt zutrifft oder mit anderen Worten, daß der Prädikatsgegenstand im Subjektsgegenstand verwirklicht ist. Von dieser Identität kommt es und aus ihr ist es verständlich, daß der Sachverhalt zutrifft.

Hier schaltet sich das Prinzip vom Widerspruch ein: Wenn nämlich Subjekt und Prädikat sachlich identisch sind, dann kann das Prädikat nicht anders als im Subjekt verwirklicht sein. Wäre es nicht verwirklicht, so wäre das Subjekt zugleich so (identisch mit dem Prädikat) und nicht so (kontradiktorisch zum Prädikat), was dem Satz vom Widerspruch offenkundig zuwiderläuft.

Besteht zwischen Subjekts- und Prädikatsgegenstand keine gegenständliche Identität, dann besteht eine zweite Möglichkeit: Der zureichende Grund dafür, daß der Sachverhalt trotzdem zutrifft, kann darin liegen, daß der Subjektsgegenstand den Prädikatsgegenstand so verursacht, daß dieser aus dem Subjektsgegenstand resultiert oder folgt. So hatte der Sachverhalt, daß die Sonne licht ist, nach Thomas in der Sonnensubstanz ihren zureichenden Grund. Logisch gesprochen war Lichtigkeit eine Folgebeschaffenheit der Grundbeschaffenheiten der Sonne. Ontologisch gesprochen, war die Sonnensubstanz die innere Ursache für ein Akzidens, nämlich für ihre eigene Lichtigkeit. Der Sach-

verhalt hatte also zum zureichenden Grund eine innere Ursache oder Ursächlichkeit des Subjektsgegenstandes am Prädikatsgegenstand[17]).

Ist beides nicht der Fall, ist also der Subjektsgegenstand weder mit dem Prädikatsgegenstand identisch noch dessen innere Ursache, so muß man den zureichenden Grund in einem anderen Subjekt suchen. So hatte nach Thomas der Sachverhalt, daß der Mond licht ist, als zureichenden Grund den, daß die Sonne ihn beschien und so mit Licht beteilte[18]). Diesen Grund nennen wir äußere Ursache oder äußere Ursächlichkeit.

Deduktion der Sätze vom zureichenden Grund aus dem Satz vom zureichenden Grund. Diese Begriffsdeduktion gestattet nun auch eine Deduktion der besonderen Prinzipien des zureichenden Grundes aus dem einen und allgemeinen Prinzip des zureichenden Grundes.

Jeder Sachverhalt hat seinen zureichenden Grund: allgemeines Prinzip des zureichenden Grundes. Er hat seinen zureichenden Grund entweder ursachlos in der Identität von Subjekts- und Prädikatsgegenstand oder in einer Ursache. Wenn in einer Ursache, dann in einer Innenursache oder in einer äußeren Ursache.

Daraus ergeben sich nun wichtige Prinzipien. Erstens. Ein unbenanntes Prinzip lautet so: Jeder Sachverhalt, der keine Ursache hat, hat seinen zureichenden Grund in der sachlichen Identität des Subjekts- und Prädikatsgegenstandes. Man könnte das den Satz der Nichtursächlichkeit nennen.

Zweitens: Jeder Sachverhalt, der seinen zureichenden Grund nicht in der Identität von Subjekts- und Prädikatsgegenstand hat, hat eine Ursache (Prinzip der Ursächlichkeit). Man sieht sofort, daß dieses Prinzip viel weiter ist, als gewöhnlich angegeben wird. Es umfaßt, wie es soll, sowohl die innere wie die äußere und damit jede Ursächlichkeit, nicht bloß die Wirkursächlichkeit oder gar nur die bewegende Wirkursächlichkeit.

Drittens. Jeder verursachte Sachverhalt, der nicht von einer Innenursache verursacht ist, hat zum zureichenden Grund eine äußere Ursache: Prinzip der Außenursächlichkeit oder (unter Vernachlässigung der Zweck- und Vorbildursache) der Wirkursächlichkeit.

Viertens. Jeder verursachte Sachverhalt, der nicht von einer Außenursache verursacht ist, hat zum zureichenden Grund eine Innenursache: Prinzip der Innenursächlichkeit.

Deduktion des Bewegungssatzes. Auf diese Weise läßt sich nun auch der Bewegungssatz begrifflich deduzieren: Der Sachverhalt, daß ein Subjekt formal bewegt ist, hat seinen zureichenden Grund. Dieser zureichende Grund ist entweder die Identität von bewegtem Subjekt und Bewegung oder eine Ursache. Wenn es eine Ursache ist, dann ist es entweder eine Innen- oder eine Außenursache.

Der übliche Bewegungssatz besagt nun, daß der zureichende Grund für den Sachverhalt, daß etwas bewegt ist, niemals die Identität von Subjekt und Be-

---

[17]) KB = Albert Mitterer, *Konstitutionelle Bewegung. Wissenschaft und Weltbild.* Wien (Herold, jetzt Bundesverlag) 7 (1954) 241—250, besonders 243; 1, 29, 1 d 3: „Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas." Z. B. seien die Eigenschaften (simplex, calidum, siccum) des Feuerelements (ignis) von der Substanz des Feuers verursacht.

[18]) *luna* 7/8.

wegung sondern immer eine Ursache sei, und zwar niemals eine Innenursache sondern immer eine Außenursache und zwar eine bewegende Wirkursache, nämlich ein anderes Subjekt als Beweger. Und so sei jedes Subjekt, das formal bewegt ist, kausal von einem anderen bewegt. Diese Allgemeinheit des Bewegungssatzes ist es nun gerade, die jederzeit von seinen Gegnern bestritten wurde. So ermöglicht die päpstliche Einführung des Begriffs und Satzes vom zureichenden Grund eine metaphysische Analyse, die wir bei Thomas noch vergeblich suchen.

4.

Pius XII. und die Bewegungssachverhalte

Wenn man einen Sachverhalt auf seinen zureichenden Grund hin beurteilen will, muß man ihn vor allem kennen. Mir scheint es ein vierter großer Beitrag zur Lösung der Frage, daß der Papst in ausgesprochenem Gegensatz zur „Meinung der Alten" und zu deren „primitiver Erfahrung" vor allem die Bewegungstatsachen, die dem ersten Gottesbeweis zugrunde liegen, einer Revision unterzog.

Der Wandel der Bewegungssachverhalte von damals auf heute ist fundamental. Der Papst schildert ihn unter zwei Gesichtspunkten: dem der Totalität ihres Umfanges und dem der Fatalität ihrer Richtung[19]).

Die Totalität der Bewegung. Der Papst denkt zunächst an die Kategorien der Bewegung, die die Alten kannten; nach Thomas sind es vier: die lokale Bewegung, die qualitative und quantitative Veränderung und die quidditative Verwandlung.

Er betont nun erstens mit Recht, daß nicht bloß manche Körper der Körperwelt bewegt seien, wie die Alten meinten, sondern alle. Damit weist er auf einen fundamentalen Weltbildunterschied hin. Nach Thomas waren z. B. die größten Weltkörper wie das Krystallinum und vor allem das Empyreum völlig unbewegt[20]), ja unbewegbar. Kein Engel wäre imstande gewesen, es lokal zu bewegen. Es war ein ideal starrer Körper, quantitativ an Größe und qualitativ an Gestalt völlig unveränderlich. Von einer Verwandlung in einen anderen Körper war erst recht nicht zu reden. Dieser Grundzug des alten Weltbildes, nach dem die Welt sozusagen von einem unbewegbaren Panzer umgeben war, ist längst als Phantasieprodukt erkannt. Er existiert nicht und was an Körpern existiert, ist bewegt.

Zweitens macht der Hl. Vater darauf aufmerksam, daß, wieder im Gegensatz zur Meinung der Alten, alle Körper in allen vier Formen der Bewegung bewegt sind. Thomas z. B. sprach allen Himmelskörpern jede qualitative, quantitative Veränderung und jede quidditative Verwandlung ab und gestand ihnen nur lokale Bewegungen zu[21]). Selbst die neuzeitliche Physik hatte in ihrer klassischen Form die Atome zunächst noch für unveränderliche Einheiten angesehen, während sie heute nicht bloß qualitativ veränderlich, sondern auch quidditativ ineinander verwandelbar sind.

[19]) Siehe oben Anm. 11 und 12.
[20]) *caelum* 40. 42. 43.
[21]) *caelum* 2. 11.

Wenn der Papst drittens in seiner Ansprache an den vierten internationalen Thomistischen Kongreß vom 14. 9. 1955[22]) unsere Aufmerksamkeit auf die kleinsten Einheiten der Materie lenkt, einerseits auf ihre lokale Bewegung und deren Unbestimmtheit, anderseits auf die quidditative Verwandlung von Materie in Strahlung, so weist er darauf hin, daß es Subjekte und Formen der Bewegung gibt, die Thomas nicht bloß nicht kannte, sondern grundsätzlich ausschließen mußte. Eine korpuskulare Zusammensetzung der Körper war schon deshalb unmöglich, weil Körper nicht unter die Sichtbarkeitsgrenze hinab teilbar waren[23]). Eine korpuskulare Theorie des Lichts aber lehnte er, von seinem System aus folgerichtig, mit den schärfsten Worten ab: „lächerlich, phantastisch, widersinnig, außenseitig“[24]).

Wenn der Hl. Vater viertens darauf hinweist, daß die Welt im innersten Mark bewegt sei, so trifft er damit den Kern der Sache. Es ist folgendes zu bedenken: alle vier Kategorien der Bewegung, die Thomas kannte, beinhalten nur sekundäre Bewegung. Die primäre oder Grundbewegung der Körper und der Körperwelt war ihm unbekannt. Sie besteht darin, daß Körper auch abgesehen von jenen vier Formen der Veränderung und in Zuständen, die man für absolute Ruhe hielt, bewegte Systeme von Korpuskeln (gleichgültig ob als Korpuskeln oder Wellen aufgefaßt) sind. Quidditative Verwandlung eines Körpers in einen anderen, z. B. von Wein in Essig, ist daher nicht, wie man damals meinte, Verwandlung eines unbewegten in ein unbewegtes, sondern Umwandlung eines schon vordem bewegten Systems in ein anderes. Warmwerden eines kalten Körpers ist nicht qualitative Veränderung von ansonsten unbewegten Körpern, sondern Veränderung des Energieniveaus einer bereits vorhandenen Molekularbewegung. Die Körper sind ausnahmslos bewegte Systeme, ihre vermeintlich bewegungslosen Qualitäten wie Licht, Wärme, Festigkeit, Flüssigkeit, Gasigkeit sind Bewegungszustände, ihre Ausdehnung ist der Bewegungsraum ihrer Partikeln, ihre lokale Bewegung ist Bewegung eines Bewegten, das auch abgesehen von dieser äußeren lokalen Bewegung innerlich bewegt ist. Trägheit ist daher nicht mehr wie damals Widerstand der Körper gegen Bewegung überhaupt, sondern Widerstand gegen Veränderung ihres bereits vorhandenen Bewegungszustandes und eine Kraft ist nicht erfordert, um diesen Bewegungszustand zu verursachen, sondern um ihn (z. B. seine Richtung und Geschwindigkeit) zu verändern.

Nach dem Hl. Vater sind fünftens nicht bloß die Körper sondern ist auch die Körperwelt als Ganzes bewegt. Wir werden gleich vom fatalen Charakter dieser Bewegung hören. Was aber den totalen Charakter betrifft, so ist die Körperwelt ein total bewegtes System von Körpern und die Körper sind total bewegte Systeme von Korpuskeln. Infolgedessen ist die Körperwelt ein total bewegtes System von total bewegten Systemen. Alles an ihr, von den kleinsten Einheiten, über die Atomkerne, Atome, Moleküle, über die Elemente und Elementverbindungen, über feste, flüssige und gasige Körper, über Anorganismen und Organismen, aber auch über Monde, Planeten und Sonnen, über Sonnensysteme bis zur Körperwelt selbst, ist total bewegt.

Sechstens. Der Hl. Vater faßt diese Tatsache der totalen Bewegung mit einem bekannten Wort, das Heraklit zugeschrieben wird, zusammen: Alles ist im

---

[22]) AAS 47 (1955) 683—691.
[23]) 3, 77, 4 c; *minimum* 1.
[24]) 2 d 13, 1, 3 c.

Fluß. Deutlicher könnte man den Wandel des Tatsachenbildes in Sachen der Bewegungssachverhalte gegenüber dem aristotelischen Weltbild nicht formulieren. Heraklit, der große Antipode des Aristoteles, hat im empirischen recht behalten: Die Welt ist total bewegt.

Die Fatalität der Bewegung. An sich wäre es denkbar, daß die Bewegung der Körperwelt trotz ihrer Totalität stationären Charakter hätte. Die Welt und ihr Bewegungszustand bliebe dann im großen und ganzen unverändert. So dachten es sich Aristoteles und Thomas. Die Welt stand trotz ihrer Bewegtheit unter dem Gesetz der Konstanz d. h. der ewigen Wiederkehr des gleichen im Laufe der Zeit. Um so wichtiger ist es, daß der Hl. Vater ebenso nachdrücklich wie auf die Totalität auch auf die Fatalität der Weltbewegung hinwies. „Es scheint, daß die Welt einst (vor ungefähr 5 bis 10 Milliarden Jahren) einen mächtigen Anfang nahm, sich seitdem bis zum heutigen Zustand voll pulsierenden Lebens entwickelte, nichtsdestoweniger aber altere und einem todähnlichen Ende entgegeneile." Wie man sieht, wird die Welt mit einem Organismus verglichen. War nach Thomas der Organismus, besonders der Mensch, eine Welt im kleinen[25]), so wird hier umgekehrt die Welt wie ein Organismus im großen geschildert. Es wird dabei ein mehrfaches ausgesagt:

Erstens ist die Bewegung der Welt nicht stationär, sondern, wenn ich so sagen darf, evolutionär. Sie verläuft unter ständiger Abänderung ihres jeweiligen Bewegungszustandes, so wie etwa Job 14,2 vom Menschen sagt, daß er zu keiner Zeit in dem gleichen Zustand bleibt.

Zweitens verläuft dieser Wechsel der Zustände in einer bestimmten nicht umkehrbaren Richtung. Die Welt dehnt sich mit Lichtgeschwindigkeit aus, zerstrahlt ihre Materie, vermehrt ihre Entropie, ohne daß Vorgänge absehbar wären, die als Umkehrung dieses Zustandswechsels angesehen werden könnten.

Drittens ist diese Richtung nicht bloß bei Körpern sondern auch bei der Körperwelt eine auf- und absteigende Linie und schon dadurch fatal (schicksalhaft).

Viertens. Sie ist geradezu letal. Die Welt eilt einem todähnlichen Zustand entgegen. Wenn auch über diese Behauptung, wie der Papst sagt, das letzte Wort nicht gesprochen ist, so dürfte niemand leugnen, daß ein solcher fataler Verlauf nicht bloß für die Organismenindividuen und für die Menschen gilt, wie die Alten meinten, sondern auch für die Arten der Organismen, was die Alten nicht wußten, für radioaktive Elemente, was sie noch weniger ahnten, ja auch für Gestirne, was sie am wenigsten für möglich hielten.

5.

Bewegungssachverhalte und ihre zureichenden Gründe

Durch die Einführung des Prinzips vom hinreichenden Grund und durch die Revision der formalen Bewegungstatsachen schuf der Hl. Vater die wertvollsten Voraussetzungen für eine Untersuchung der Frage, wieweit der formale

[25]) *homo* 16.

Sachverhalt, daß ein Subjekt bewegt ist, kausal seinen zureichenden Grund in einem anderen Subjekt habe. Es müssen nur die verschiedenen empirischen Bewegungssachverhalte an den möglichen zureichenden Gründen und umgekehrt die verschiedenen Vorschläge an zureichenden Gründen an den empirischen Tatsachen geprüft werden.

Es ist ein Irrtum zu meinen, ein metaphysischer Satz sei unabhängig von der Nachprüfung an den empirischen Sachverhalten. Schon Thomas suchte ihn nicht bloß deduktiv sondern auch induktiv zu begründen[26]). Diese Induktion scheiterte bereits damals an gewissen Sachverhalten[27]) und ist heute um so fraglicher, als Thomas die primären Sachverhalte totaler und fataler Bewegung gar nicht kannte. Metaphysik ist keine unfehlbare, unverbesserbare und unkontrollierbare Wissenschaft. Ein metaphysischer Grundsatz, der allgemeine Gültigkeit und Anwendbarkeit auf Bewegungstatsachen beansprucht, muß die Nachprüfung an diesen Tatsachen vertragen und sich an ihnen bewähren. Das gilt umsomehr, wenn, wie in unserem Fall, schon die deduktive Begründung und die angeblichen metaphysischen Beweise für seine allgemeine Gültigkeit umstritten sind. Metaphysik realer Tatsachen schwebt nicht im leeren Raum, sondern hat sich den Tatsachen zu stellen.

Bewegende Wirkursachen als zureichende Gründe. Nehmen wir zunächst die vier Kategorien der Bewegung vor, die Thomas kannte: Ein Subjekt ist lokal bewegt, qualitativ oder quantitativ in Veränderung oder quidditativ in Verwandlung begriffen. Darunter finden sich nun zahlreiche Fälle, in denen das formal bewegte Subjekt kausal von einem anderen Subjekt bewegt wird.

Wenn etwa „quidditativ" aus Gußeisen ein Ofen entsteht, wenn er (lokal) in ein Wohnzimmer kommt, wenn er (qualitativ) warm wird und sich dabei (quantitativ) ausdehnt, so muß er kausal von anderen Subjekten gegossen, aufgestellt, geheizt und erwärmt werden: Was also formal bewegt ist, wird kausal von einem anderen bewegt. Es hat als zureichenden Grund eine bewegende Wirkursache.

Erzeugende und loslassende Wirkursache als zureichender Grund. Aber schon Thomas glaubte in der Natur Fälle zu kennen, in denen der formale Sachverhalt, daß ein Subjekt bewegt war, kausal nicht in einem anderen, bewegenden, sondern im bewegten Subjekt selbst seine Ursache hatte. Die Bewegung resultierte dann aus der Konstitution des betreffenden Subjekts. Solche Sachverhalte waren nach Thomas quidditative Verwandlungen wie die des Leibes in die Leiche oder der Leiche in ihre Verwesungsprodukte, lokale Bewegungen wie der freie Fall der „schweren", der freie Aufstieg der „leichten" Körper und die Hinbewegung des Eisens zum Magneten, der Pulsschlag des Herzens.

Eine Leiche zum Beispiel verweste nach Thomas, weil sie ihrer Konstitution nach aus allen Elementen bestand, weil diese Elemente konträre Eigenschaften hatten, diese Eigenschaften zugleich kontrastierende, gegeneinander arbeitende Kräfte waren und infolgedessen die Auflösung des Ganzen in seine Elemente zur Folge hatten.

---

[26]) cg 1, 13 c: „Secundo probat per inductionem".
[27]) Siehe gleich in den folgenden Ausführungen. KB (Anm. 17).

Ein schwerer Körper aber fiel, weil er infolge seiner Konstitution, besonders seiner Wesensform, schwer war, d. h. ein natürliches Begehren nach seinem natürlichen Ort „unten" hatte und diesem Begehren folgte.

Alle diese Fälle waren konstitutionelle d. h. aus der Konstitution des bewegten Subjekts resultierende Bewegung. Der formale Sachverhalt, daß sie bewegt waren, hatte als zureichenden Grund nicht ein anderes Subjekt in Form einer bewegenden Wirkursache von außen, sondern das bewegte Subjekt selbst bzw. dessen Konstitution. Was so bewegt war, war nicht von einem anderen bewegt. Wir könnten heute zahlreiche Fälle nennen: Um beim Beispiel des Ofens zu bleiben, so ist er wie jeder Körper auch ohne Bewegung von seiten eines anderen Subjekts quidditativ ein bewegtes System von Korpuskeln, quantitativ der dreidimensionale Tummelplatz ihrer wilden Bewegungen, qualitativ warm d. h. molekular bewegt und lokal wie alle Körper der Erde ein Teil unserer rotierenden und revolvierenden Planeten.

Um nun trotzdem den Bewegungssatz aufrecht erhalten zu können, wählte Thomas mit Aristoteles einen Ausweg: Beim freien Fall sei die bewegende Ursache das erzeugende Subjekt (generans) des fallenden Körpers und das hindernisentfernende Subjekt (removens prohibens). Man hätte ebensogut hinzufügen können, das hebende (elevans). Denn was den Körper erzeugte, gab ihm die Konstitution und die daraus resultierende Schwere und Begierde nach unten, wer ihn losließ, entfernte die Unterlage, die ihn am Fallen nach unten hinderte. Wer ihn hob, der versetzte ihn an seinen unnatürlichen Ort oben und gab ihm dadurch Gelegenheit, seine Sehnsucht nach dem natürlichen Ort unten zu stillen.

Auch wenn man diese Ursachen im Sinne des hl. Thomas anerkennen wollte, sieht man sofort, daß dies nicht die bewegenden Ursachen bei der Fallbewegung sind. Die erzeugende Wirkursache gab dem fallenden Körper das Sein vielleicht schon Jahre vor dem Fall, die loslassende Ursache entfernte die Unterlage, das hebende Subjekt bewegte ihn nach oben, nicht nach unten. Aber die Ursache für die Fallbewegung war auch damals keines dieser Subjekte, sondern das bewegte Subjekt selbst, aus dessen Konstitution der freie Fall resultierte.

Es handelt sich ja nicht darum, wer den bewegten Körper erzeugte, losließ, hob, sondern darum, wer den erzeugten, gehobenen und losgelassenen Körper nach unten bewegte. Das war nach Thomas der bewegte Körper selbst. Aber man kann diesen Subjekten eine gewisse entfernte Ursächlichkeit zugestehen. Das bewegte Subjekt als zureichender Grund seiner Bewegung. Obwohl Thomas nur die sekundären Kategorien der Bewegung kannte, machte es ihm, wie wir sehen, schon hier Schwierigkeiten, sie unter den Bewegungssatz zu beugen. Diese Schwierigkeiten wurden in dem Maße größer, als die primären Formen der Bewegung entdeckt wurden.

Erstens. Für Thomas war die primäre Bewegung der Körperwelt der Kreislauf der Gestirne[28]). Die Welt war damit schon damals ein bewegtes System von Körpern. Aber sie war es in ganz anderer Weise. Wir sehen davon ab, daß die Welt formal, wie wir gehört haben, weder als total noch als fatal bewegt

[28]) *motus* 42—46; *caelum* 100 ff.

galt. Kausal aber glaubte man die Bewegungen des Himmels auf Geister zurückführen zu können[29]). Der Bewegungssatz war also erfüllt: Körperwelt und Weltkörper, die formal so bewegt waren, wurden kausal von anderen Subjekten bewegt.

Allein in der Neuzeit wurde innerhalb des Weltganzen formal die totale Bewegtheit aller gegen alle mit ihren Verlaufsgesetzen (Kepler) entdeckt. Kausal aber fand man allgemeine Eigenschaften (Trägheit und Schwere), die offenbar der Konstitution dieses Ganzen entsprangen. Sie waren zugleich Kräfte (Flieh- und Anziehungskräfte), aus denen man die formalen Bewegungen der Gestirne kausal ableiten konnte. Nicht mehr andere Subjekte oder bewegende Wirkursachen von außen wie die Geister, sondern innere Eigenschaften der bewegten Welt selbst schienen nun der zureichende Grund jener Bewegungen zu sein. Sie waren jenes etwas, von dem es kausal kam und aus dem es verständlich wurde, daß die Welt formal so bewegt war.

Zweitens. Da nach Thomas alle andere Bewegung in der Welt kausal auf die des Himmels zurückging[30]), die des Himmels aber jetzt als konstitutionell erkannt wurde, so wäre schon damit als letzter zureichender Grund für diese Bewegungen der Körperwelt die konstitutionelle Ortsbewegung des Himmels anzusehen gewesen. Aber immerhin wären alle Bewegungen auf Erden von diesem Himmel und seiner Bewegung, also von einem anderen Subjekt, verursacht worden. Allein man mußte zugleich eine zweite Entdeckung machen: Die Erde gehörte zum Himmel und war ein Planet, hatte die gleichen Eigenschaften (Trägheit und Schwere) und Kräfte (Flieh- und Anziehungskräfte) und war daher ebenso konstitutionell bewegt wie der Himmel, dem sie nun zugehörte. Nun aber kam die dritte große Entdeckung: Wie die Körperwelt ein bewegtes System von Körpern, so ist jeder Körper ein bewegtes System von Korpuskeln. Ob Kern, Atom, Molekül, fester, flüssiger, gasiger Großkörper, Mond, Planet, Sonne oder was immer: es sind bewegte Systeme von Korpuskeln. Wir werden verstehen, daß ein Atomkern, der nicht freiwillig zerfällt, von anderen Subjekten zertrümmert werden muß, daß die inneratomare Bewegung eines Atoms, wenn ihre Energie zunimmt, von einem anderen Subjekt mit Energie beliefert wird; daß ein fester Körper nicht schmilzt und ein flüssiger nicht verdampft, wenn die Energie seiner Molekularbewegung nicht von außen vermehrt wird. Aber was ist es mit der innernuklearen, inneratomaren, innermolekularen, molekularen Bewegung überhaupt, die jedem Körper als bewegtem System von Korpuskeln eignet? Das ist nicht eine von den Thomas bekannten vier Bewegungsarten, sondern die primäre, Thomas unbekannte Voraussetzung dieser sekundären Bewegungen. Jede dieser sekundären Bewegungen eines Subjekts setzt bereits einen Bewegungszustand des Subjekts voraus. In welcher bewegenden Wirkursache hat sie ihren zureichenden Grund? Es scheint, daß der Grund in der Konstitution des Körpers selbst liege. Er ist eben wesentlich ein bewegtes System. Erst die Änderung dieses Bewegungszustandes, also die sekundäre Bewegung, erfordert eine Wirkursache von außen.

---

[29]) *angelus* 141 ff. Die allgemeine Gravitation wurde ausdrücklich abgelehnt vercell (42) 5: „quod autem corpora caelestia a sola natura sua moveantur, sicut gravia et levia, est omnino impossibile"; pot 5, 5 c.

[30]) Siehe Anm. 28.

Drittens. Aber auch das ist nicht immer der Fall. Denn es gibt nicht bloß stationäre Bewegung, die automatisch ist. Ein freiwillig radioaktives Element zerfällt in seiner Halbwertszeit bis zur Hälfte seines Gewichtes in andere Elemente, in korpuskulare und in elektromagnetische Strahlung. Wird, was formal so bewegt ist, kausal von einem anderen Subjekt bewegt oder vollzieht sich dieser Wandel von Konstitution aus?

Sachliche Identität als zureichender Grund. Je mehr heute die Totalität und Fatalität der Bewegung, auf die der Papst so nachdrücklich hinwies, formal erkannt wird, desto schwieriger wird es, kausal alles Bewegtsein eines Subjekts auf andere Subjekte zurückzuführen und desto notwendiger erscheint es, für viele Bewegungen den zureichenden Grund im bewegten Subjekt selbst zu suchen.

Hatte daher Thomas den physischen Körper formal im Gegensatz zu anderen Seienden als bewegbares Seiendes (ens mobile)[31] und im Gegensatz zum geometrischen Körper als bewegbaren Körper[32] bestimmt und dabei kausal ein von einem anderen Subjekt bewegbares gemeint, so vermochte er beides nicht restlos durchzuführen. Denn es gab nach ihm unbewegbare Körper wie das Empyreum und konstitutionell bewegte wie die oben aufgezählten Fälle.

Heute aber müßte der Körper ebensogut als bewegtes und zwar von innen bewegtes Seiendes (ens motum) bestimmt werden.

Beide Bestimmungen wären einseitig, wenn sie ausschließlich verstanden würden. In Wirklichkeit ist jeder Körper sowohl von innen bewegt als von außen bewegbar. Jeder Körper ist von innen her ein bewegtes System von Korpuskeln und kann von außen in ein anderes bewegtes System verwandelt werden, wenigstens einen Zuwachs der Energie seiner inneren Bewegung erfahren (wärmer werden, schmelzen usw.).

Beides scheint gleicherweise zum Wesen der Körper und der Körperwelt zu gehören. Damit aber ist gesagt, daß der zureichende Grund der Bewegtheit von innen und ihrer Bewegbarkeit von außen geradezu die gegenständliche Identität von Subjekt und Prädikat ist. Wenn ich sage, jeder Körper sei bewegt und bewegbar, so sage ich Wesentliches von ihnen aus. Nicht, als ob der Körper mit Bewegung und Bewegbarkeit identisch wäre. Aber ein von innen bewegtes und von außen bewegbares System ist eben bewegt und bewegbar. Wenn daher der Körper wesentlich ein solches System ist, dann ist seins- und wesensmäßig das Prädikat „bewegt und bewegbar" im Subjekt Körper verwirklicht.

Auch wenn man den Körper als hylomorph betrachtet, so wird man sagen müssen: Urstoff ist die Fähigkeit (potentia), Körper und damit bewegtes und bewegbares System zu sein. Wesensform aber ist die Tatsächlichkeit, es zu sein.

6.

Prinzip der Ursächlichkeit und Bewegungssatz

Die Übernahme des Prinzips vom zureichenden Grund und dessen Reihung neben dem Prinzip der Ursächlichkeit durch den Papst gestattet auch eine Beurteilung des Verhältnisses zwischen Kausalitätsprinzip und Bewegungs-

[31]) *physica* 6.
[32]) *physica* 7.

satz. Man hat mitunter versucht, den Bewegungssatz mit dem Prinzip der Ursächlichkeit zu identifizieren. Bis zu einem gewissen Grad läßt sich das scheinbar durchführen. Will man es tun, dann muß man erstens das Prinzip der Ursächlichkeit etwa so formulieren: Der Sachverhalt, daß ein Subjekt wird (fit), ist von einem anderen Subjekt verursacht. Man muß zweitens in den allgemeinen Begriff des Werdens die vier Arten des Anderswerdens nach Thomas einsetzen. Dann lautet der Satz: Der Sachverhalt, daß ein Subjekt lokal, qualitativ, quantitativ oder quidditativ anders wird, ist von einem anderen Subjekt verursacht. Dieses Anderswerden ist nun nach Thomas das Bewegtsein. Und so kann man formulieren: Der Sachverhalt, daß etwas (lokal, qualitativ, quantitativ, quidditativ) bewegt ist, wird von einem anderen Subjekt verursacht oder ein Subjekt, das so bewegt ist, wird von einem anderen Subjekt bewegt.

Allein der Ursächlichkeitssatz, mit dem hier der Bewegungssatz gleichgesetzt würde, ist nicht der eine allgemeine Ursächlichkeitssatz. Es wäre nur ein Satz der bewegenden Wirkursächlichkeit, nicht ein solcher der Ursächlichkeit überhaupt. Der eine und allgemeine Ursächlichkeitssatz muß ein allgemeineres Subjekt und Prädikat haben. Er darf im Subjekt nicht bloß Sachverhalte des Werdens, sondern muß alle eventuell verursachten Sachverhalte, also auch solche des Seins und Tätigseins einbegreifen. Auch sie haben Ursachen. Anderseits darf er im Prädikat nicht bloß ein anderes Subjekt (als bewegende Wirkursachen, Wirkursachen, äußere Ursachen) einbegreifen, sondern muß auch das Subjekt, das ist, wird oder tätig ist und dessen Konstitution und Konstituenten (als Innenursachen) in Betracht ziehen.

Die glückliche Einführung des Prinzips vom hinreichenden Grund erleichtert auch hier die Untersuchung und Lösung wesentlich.

Erstens ergibt sich folgender Satz: der Sachverhalt, daß etwas wird, ist oder tätig ist, hat einen zureichenden Grund (Prinzip des zureichenden Grundes). Soweit der Sachverhalt, daß ein Subjekt ist, wird oder tätig ist, seinen zureichenden Grund nicht in der Identität von Subjekts- und Prädikatsgegenstand des Sachverhalts hat, hat er eine Ursache (allgemeines Prinzip der Ursächlichkeit). Drittens: Ist der Sachverhalt, daß ein Subjekt ist, wird oder tätig ist, zwar verursacht, aber nicht vom eigenen Subjekt, so wird er von einem anderen Subjekt verursacht (Prinzip der Außen-, zuletzt der Wirkursächlichkeit). Viertens: Soweit der Sachverhalt, daß etwas wird, als zureichenden Grund weder gegenständliche Identität von Subjekts- und Prädikatsgegenstand noch eine Innenursache im werdenden Subjekt hat, wird er von einem anderen Subjekt bewegend verursacht (Bewegungssatz oder das mit ihm identifizierte fälschlich sogenannte „Prinzip der Ursächlichkeit").

Man sieht also deutlich, daß der Bewegungssatz mit dem Prinzip der Ursächlichkeit nicht identisch ist. Er ist es nicht einmal mit dem der Wirkursächlichkeit. Er ist ein formal auf den Sachverhalt des Werdens bzw. des Bewegtseins eingeschränktes, kausal aber bedingtes Prinzip der bewegenden Wirkursächlichkeit. Er gilt nur unter der Bedingung, daß das Bewegtsein keinen anderen zureichenden Grund hat.

7.

Der Weg von der Bewegung zum Schöpfer der Welt

Der wichtigste Fingerzeig, den der Papst gab, scheint der zu sein, daß wir aus der totalen und fatalen Bewegung der Welt auf die Kreatürlichkeit der Welt, auf ihren Schöpfer und ihre Schöpfung schließen dürfen.

Will man von der Tatsache der Bewegung in einem philosophischen Gedankengang zu Gott gelangen, dann gibt es heute grundsätzlich zwei Wege: der eine ist der des hl. Thomas, der andere der des Papstes.

Thomas verwendet als empirische Prämisse die schmale Basis irgendeiner sekundären Bewegung, z. B. der lokalen Bewegung der Sonne[33]) oder der qualitativen Veränderung eines warmwerdenden Körpers[34]).

Als breite theoretische Prämisse zieht er den kontroversen Satz heran: alles, was bewegt ist, wird von einem anderen bewegt (Bewegungssatz). Ist das bewegende Subjekt wieder bewegt, so ist auch es von einem anderen bewegt (Reihe der bewegten Beweger). Das könne nicht unbegrenzt so fortgehen (Endlichkeit der Bewegerreihe).

Als Schlußsatz ergibt sich ein erster unbewegter Beweger.

Pius XII. geht von der breiten empirischen Basis der totalen und fatalen Bewegung der Körperwelt aus.

Theoretisch folgert er: Was so bewegt ist, dessen Sein ist kontingent, daher nicht aseisch, sondern von einem Aseischen verursacht, und zwar durch Schöpfung. Hiebei ist der Bewegungssatz nicht verwendet, aber auch nicht dessen Gegenteil, „Nicht alles was bewegt ist, ist von einem anderen Subjekt bewegt". Damit hätte der Papst die konstitutionelle Bewegung ausgesprochen. „Manches, wenn nicht alles, ist von sich aus bewegt".

Aber hier ist mit Nachdruck zu bemerken: Wer mit dem Bewegungssatz operiert, muß die konstitutionelle Bewegung fürchten. Denn sie ist sein Gegenteil und entzieht dem Bewegungssatz den Ansatzpunkt. Dieser päpstliche Beweis jedoch braucht die konstitutionelle Bewegung und die Leugnung des Bewegungssatzes nicht zu scheuen. Im Gegenteil, je mehr das totale und fatale Bewegtsein der Körperwelt kausal in ihr selbst den Grund hat, desto tiefer sitzt es formal in ihr. Der Hl. Vater spricht von der Instabilität bis in den tiefsten Winkel der bekannten Natur; von Veränderlichkeit der Materie in ihrem innersten Mark. Körper und Körperwelt sind dann von ihrem Wesen aus nicht bloß bewegbar, sondern auch bewegt und nicht bloß stationär, sondern evolutionär bewegt. Sie haben wesentlich ein ungleichförmig fortgesetztes, damit ein kontingentes, wandelbares, zeitliches Sein. Ganz im Gegensatz zu den Himmelskörpern von damals, die ein gleichförmig fortgesetztes, notwendiges, unwandelbares und ewiglich-überzeitliches Sein hatten.

Der Schluß führt daher nicht zu einem unbewegten Beweger, sondern zum unerschaffenen Schöpfer der Welt. Welches der beiden ist nun der zutreffende Weg und welches ist die Zukunft des Gottesbeweises aus der Bewegung?

---

[33]) cg 1, 13.
[34]) 1, 2, 3 c.

8.

Naturwissenschaft und Metaphysik

Die Fingerzeige des Papstes sind nicht zuletzt methodischer Art. Er betont selbst, daß der Gottesbeweis notwendig aus einer empirischen und einer theoretischen Prämisse bestehe. Das gilt ganz allgemein für alle Gottesbeweise, ja für alle Beweise realwissenschaftlicher Metaphysik, ob sie die Naturphilosophie, die rationale Psychologie oder die Theodizee betreffen.

Zweitens zeigte der Papst, daß dabei die Änderung des empirischen Weltbildes notwendige Änderungen der metaphysischen Beweisführung mit sich bringt. Die ganze Revision des Gottesbeweises aus der Bewegung ist ein Beispiel dafür. Was speziell den Bewegungssatz betrifft, so hat der Hl. Vater in zurückhaltender Weise weder für noch gegen ihn entschieden. Der Satz wird nach wie vor strittig bleiben.

Aber zwei Dinge haben sich gezeigt: Die Meinung gewisser Gelehrter, daß die Leugnung des Bewegungssatzes eine Leugnung des Kontradiktionsprinzips und des Prinzips der Kausalität in sich schließe, daß sie unkirchlich, widersinnig und tatsachenwidrig und daß nur die Aufrechterhaltung dieses Satzes in seiner allgemeinen Gültigkeit kirchlich, widerspruchslos und tatsachengerecht sei, ist nicht aufrecht zu erhalten.

Wie aus den genannten Fingerzeigen hervorgeht, neigt die Kirche heute eher dazu, den immer freigegebenen Satz aus der Gesellschaft der unveräußerlichen metaphysischen Grundsätze und aus dem kinetischen Gottesbeweis zu eliminieren und ihm nicht den Rang der Prinzipien des Widerspruchs und der Kausalität zuzuerkennen.

Was die Metaphysik betrifft, so scheint die Analyse der zureichenden Gründe eher die beschränkte als die allgemeine Geltung zu beweisen. An Tatsachen aber haben sich mit der besseren Erkenntnis der Welt solche Bewegungssachverhalte gehäuft, die mehr als früher gegen die allgemeine Gültigkeit des Satzes sprechen. Kirche, Metaphysik und Tatsachen sprechen also nicht so für ihn, als man mitunter möchte glauben machen.

Der entscheidende Grund für die Stellungnahme gegen den Bewegungssatz ist das, was wir von ihm sicher wissen: nämlich daß er von Anfang an und durch Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag strittig blieb. Deshalb, scheint mir, ist er auszuschalten.

Denn erstens darf man einen strittigen Satz, über den wir uns selbst nicht einigen können, nicht zu einem Hauptsatz unserer Metaphysik und speziell unserer Theodizee und unserer Gottesbeweise machen, ohne diese Metaphysik und Theodizee zu kompromittieren.

Zweitens zeigt eine weltbildvergleichende Thomasforschung immer deutlicher, daß der Bewegungssatz eine der wichtigsten Unterscheidungslehren zwischen altem und neuem Weltbild ist. Der allgemeine Bewegungssatz ist ein grundlegender Satz der alten Erzeugungskosmologie; konstitutionelle Bewegung, sein Gegenteil, ist ein Grundzug der heutigen Entwicklungskosmologie.

Es scheint mir verhängnisvoll, sich wegen eines strittigen Prinzips in einen grundsätzlichen Gegensatz zum zeitgenössischen Weltbild zu stellen. Alle Größen von Augustin über Thomas zu Leo XIII.[35]) mißbilligten ein solches

[35]) Rundschreiben „Providentissimus Deus“ 18. 11. 1893. Denz. 1947/48.

Verfahren. Die Geschichte sollte uns warnen und die Fingerzeige des Papstes sollten uns nachdenklich machen.

Drittens. Die Versessenheit auf diesen strittigen Satz lenkt die Aufmerksamkeit von Versuchen ab, den Weg von der Bewegung der Welt zu Gott auf andere Weise als mit diesem Satz zu versuchen. Anstatt mit dem Papst aus den zahlreichen Tatsachen der totalen und fatalen Bewegung auf die Kontingenz der Welt und auf ihren Schöpfer zu schließen, verbohren und verrennen wir uns in den Streit um einen Satz, der Aristoteles gute Dienste tat, von seiner mangelhaften empirischen Weltkenntnis aus wenigstens zu einem ersten unbewegten Beweger zu kommen. Wir legen uns aber heute zu Unrecht auf einen Stand der Philosophie und Theologie fest, über den wir hinaus sein könnten, wie Papst Pius XII. gezeigt hat, und vergeuden dort Kräfte, die hier viel zweckmäßiger und erfolgreicher eingesetzt würden.[36])

[36]) Vergleiche dazu zwei nächstens erscheinende Bücher: Robert Markovics, *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung.* Rom (Herder) 1956 und Albert Mitterer, *Die Entwicklungslehre Augustins* im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien (Herder) 1956.

H. Schell zum 50. Todestag † 31. 5. 1906

Von Josef Hasenfuß, Würzburg

H. Schell ist nun 50 Jahre tot; sein Werk aber lebt weiter. Zwar haben seine Gegner Gloßner und Commer es schon zu seinen Lebzeiten totgesagt. Im Gegensatz dazu kam in Nachrufen bei seinem Tod die Überzeugung zum Ausdruck, daß es nicht sterben werde. So schrieb der bekannte Prof. Meyenberg: „Schell ist tot: sein Dombau steht unter uns . . . Die Kirche selbst hat einzelne Bauglieder . . . als nicht voll dem kirchlichen Geiste entsprechend beanstandet. Aber das Große an dem Werk dieses genialen und zugleich kirchlichen Geistes und dessen feuriger Liebe wird nicht untergehen. Die Schellsche Geistesarchitektur wird in der Theologie nicht verschwinden. Sie wird dem Dombau katholischer Wissenschaft gewisse Charakterzüge bleibend aufprägen“ (Hennemann, H. Schell im Lichte zeitgenössischer Urteile, S. 70). In den hinterlassenen Skizzen von Karl Muth (Hochland, 46, 1952/3, S. 240) heißt es: „Ich sehe die Zeit kommen, da auch die Verurteilung Schells revidiert werden wird, dann nämlich, wenn man erkannt hat, wie einzigartig seine apologetische Arbeit ist, und aus dem einen Grunde. weil er die Gegner des Gottesglaubens und des Christentums genau kannte. Was ein Augustinus in seinem Alterswerk ‚De civitate Dei‘ für die Aufdeckung und Bekämpfung der Irrtümer seiner Zeit geleistet hat, ist und bleibt auch das unvergängliche Verdienst eines Schell in seinen geistesmächtigen Auseinandersetzungen.“ Seine Philosophie und Theologie ist auch für die heutige Zeit eminent bedeutungsvoll. Es geht ihm um die Begründung eines christlichen Personalismus, um die Verteidigung der Idee „des lebendigen und lebendigmachenden“ göttlichen Geisteslebens und im Anschluß daran um die Begründung persönlichen menschlichen Geisteslebens und die Mündigkeit des Christen im Kampf gegen allen heutigen persönlichkeitsfeindlichen Monismus, gegen Massenmenschentum und Persönlichkeitsschwund, die vom Hl. Vater als größte Gefahren der modernen Menschheit signalisiert werden. Man erkennt heute allenthalben, auch in katholischen Kreisen, daß der Mensch, um zu seiner Wesenserfüllung zu kommen, zum Erleben seines relationellen Wesens geführt werden müsse „im Gleichschritt vom Ich zum Du, zum Wir, zu Gott“ (Goldbrunner, Personale Seelsorge). Guardini stellt fest, daß der Mensch überhaupt nur in der Form der Beziehung, letztlich zu Gott als Ursprung und Ziel da ist. Der christliche Mensch sei seiner Grundgestalt nach „der Brücke, nicht dem Block“ vergleichbar. Das trifft in besonderer Weise auf Schells Denken und Wollen zu. Wollte er doch Brücken bauen zwischen dem alten christlichen Erbgut und dem modernen Denken, dem er die christlichen Grundwahrheiten als Licht und Leben spendende Kräfte aufzuweisen suchte. Wie Thomas sucht er die Verbindung zwischen dem alten Denken und Glauben und den modernen zeitgenössischen Geistesströmungen.

Schells Lebensgang und Persönlichkeit können uns Schlüssel zu seinem Werke sein. Schon da gilt, daß er „Brücke und nicht Block" ist. Wenn auch sein Leben und Forschen so mit Franken und Würzburg verbunden ist, daß diese ihn stolz zu einem ihrer größten Söhne zählen, so ist er doch nicht dort, sondern in Freiburg i. B. (am 28. 2. 1850) geboren, wo er auch seine Gymnasial- und ersten Universitätsstudien betrieb. So stellt er schon in seinem Lebens- und Bildungsgang eine glückliche Verbindung des südwestdeutschen Raumes mit den zum ostdeutschen Raum verweisenden Franken dar. Seine ersten akademischen Lehrer waren Sengler, der Schüler von Scheling, Baader und Görres, sowie Wörter, der Nachfolger des bekannten Tübinger Theologen Staudenmeier, die die Vorzüge des scholastischen Denkens anerkannten und zugleich mitten in den Problemen des Denkens ihrer Zeit standen. An die Würzburger Universität zogen ihn von 1870 ab die berühmten Lehrer in der philosophischen (Brentano) und theologischen Fakultät, die damals mit Denzinger, Hettinger, Hergenröther u. a. auf der Höhe des Ruhmes stand. Bereits in Schells philosophischer Erstlingsschrift „über die Einheit des Seelenlebens" zeigt sich der Punkt, um den sein Forschen, Denken und Lieben kreist, nämlich um das lebendige und lebendigmachende selbstwirkliche (selbstursächliche) göttliche Geistesleben, das für den Menschen und Christen Urbild höchsten aktiven mündigen Geisteslebens ist. Es ist nicht von ungefähr, daß er als einer der ersten Vorlesungen über Nietzsche, diesen Propheten der Philosophie des Lebens und der Existenz, gehalten hat. Das persönliche, mündig-aktive Geistesleben ist ihm das eigentlich Reale, das Grund und Ziel im lebendigen und lebendigmachenden göttlichen Geistesleben hat. Nach seiner Priesterweihe war Schell als sehr beliebter Seelsorger an verschiedenen Stellen Unterfrankens tätig. Zwei Jahre wurde er nach Rom beurlaubt, um dort jene Ausbildung zu erhalten, die die ewige Stadt als hervorragendste Schule der Wissenschaft und des Lebens gewährt. Seine noch in der Seelsorge in Marktheidenfeld verfertigte theologische Doktorarbeit „über das Wirken des dreieinigen Gottes" ist durchzogen von dem später sich noch mehr verstärkenden Zug zur Theologie des Lebens und der Existenz. Je intensiver nach Schell das reiche, persönliche und dreipersönliche Leben Gottes verstanden wird, umso mehr Licht und Leben verbreitet sich in Theologie und Philosophie. Als er 1884 zum Professor für Apologetik und vergleichende Religionswissenschaft nach Würzburg berufen war, arbeitete er sich dort zu einem der angesehensten Gelehrten an der Universität empor. In der Überzeugung, daß die Religion, um wirksame Macht im Leben zu sein, in inniger Fühlung bleiben muß mit dem ganzen geistigen Leben der Gegenwart, griff er begeistert das Ideal lebendigen Gedankenaustausches mit den geistigen Bestrebungen in allen Fakultäten auf. Für seine Schüler war er ein idealer Lehrer, der einen scharfen Blick besaß für das Wirken des persönlichen Geistes. Seine Vorlesungen waren durchdrungen von einer lebensvollen Annäherung an die aktuellen Probleme der Zeit. Unterdessen bewältigte er ein Riesenwerk von wissenschaftlicher Arbeit. 1889—1893 veröffentlichte er seine vier großen Bände katholischer Dogmatik. Der im Kampf gegen den modernen kollektivistischen Monismus scharf betonte Begriff des göttlichen persönlichen Geisteslebens führte ihn zur Bezeichnung Gottes als Selbstursächlichkeit (Selbstwirklichkeit) als Quelle und Ziel alles aktiv-mündigen menschlichen Geisteslebens. Unter den Gesichtspunkten dieses Gottesbegriffes suchte er auch die geheimnisvollen Beziehungen des innertrinitarischen Lebens, des göttlichen und menschlichen Lebens in Christus,

im Verein mit dem gesamten kirchlichen sakramentalen und sittlich religiösen Leben aufzuzeigen. Dieses Programm des christlichen Personalismus führte er auch durch in bezug auf das Gebiet der Eschatologie und die Behandlung der Probleme der Todsünde im Zusammenhang mit dem Verlust des ewigen Lebens hienieden und des endgültigen Schauens und Erlebens des unendlichen lebendigen Gottes. Der hier überall in den Vordergrund gerückte Gedanke von Gott dem ewig Lebendigen und Lebendigmachenden bedeutet in vielerlei Hinsicht eine Vertiefung der christlichen Theologie und Philosophie. 1895/96 erschien, der streitenden Kirche in Treuen gewidmet, der 1. Teil seines groß geplanten apologetischen Werkes über „die göttliche Wahrheit des Christentums" als „Gott und Geist" in 2 Bänden. Dieses Werk ist, wie die Kritik anerkannte, die erste ebenbürtige Antwort vom christlichen Standpunkt aus auf die Einwände der Philosophie seit Kant gegen den christlichen Begriff Gottes und des Geistes. Während der materialistische Monismus, so heißt es hier, persönliches Geistesleben leugnet, der idealistische Monismus es zugunsten des unbewußten Triebes opfert, zeigt die christliche Gotteslehre, daß dem wahrhaft wertvollen Leben die vollkommene persönliche geistige Existenz eignet, worauf sich allein eine haltbare Lebensanschauung gründen läßt.

Das Jahr 1896 bedeutet für Schell den Höhepunkt seines Lebens, aber auch den tragischen Umschwung. Zum Rektor der neuerbauten Universität erwählt, hat er die das gesamte Ideal der verschiedenen Fakultäten darstellende Formel „Veritati" als Inschrift auf die Stirne der Universität gesetzt. Die Antrittsrede über Theologie und Universität rechtfertigte den Ehrenplatz der Theologie in der Reihenfolge der Fakultäten. In seiner Rektoratsrede „über das Problem des Geistes" wurde ein alle Geisteswissenschaften umspannendes, in der Religion gipfelndes Programm entwickelt. In seinen Reformschriften „der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" und „die neue Zeit und der alte Glaube" sucht er den Katholizismus als Universalismus alles Wahren und Guten aufzuweisen und zur Auswirkung seines inneren Lebens in freier mündiger Aktivität auf allen Gebieten der Kultur aufzurufen. Freilich waren diese Reformschriften, die trotz bester Absichten doch in manchem nicht den richtigen Ton trafen, Hauptanlaß zur Indizierung seiner Dogmatik, seiner göttlichen Wahrheit des Christentums und eben dieser Reformschriften. Trotz dieser schmerzlichen Erfahrung setzte Schell unverdrossen seine Vortrags- und wissenschaftliche Tätigkeit fort. Er gab zwei Bände seiner Apologie heraus: „Religion und Offenbarung" und „Jahwe und Christus". Der Grundgedanke dieses Werkes, das ebenso wie das folgende Christusbuch unbeanstandet blieb (den anstößigen Begriff der Selbstursächlichkeit Gottes ersetzte er durch den der Selbstwirklichkeit), tritt wieder sehr entschieden für das Recht persönlichen tätigen und mündigen Lebens des Christen im Anschluß an Gott den Lebendigen und Lebendigmachenden auf allen Gebieten ein. Aber sein durch Überanstrengung und die Aufregung der Indizierung geschwächtes Herz versagte plötzlich und brach zusammen. Am Pfingsttag, dem Fest des hl. Geistes, dessen begeisterter Verkünder er sooft war, wurde er unter allgemeiner Beteiligung zu Grabe getragen und in zahlreichen Reden als Mann der Wahrheit, der Güte und der Liebe gefeiert. Die Inschrift auf der Universität, die Herman Schellstraße auf dem Mönchberg und seine heute wieder mehr gelesenen Werke halten das Gedächtnis an ihn wach.

Den Schlüssel zu Schells Werk bietet uns seine Persönlichkeit. Bei aller genialen Veranlagung war er überzeugter Christ von tiefer Religiösität und

Frömmigkeit. Gütig, anspruchslos und ritterlich, aber auch zäh festhaltend an seiner Überzeugung, stets hilfsbereit und geneigt, überall das Gute zu sehen: So zeichnen uns seine Zeitgenossen sein Bild. Sein bischöflicher Freund konnte von ihm am Grabe sagen, daß über die Gelehrsamkeit hinaus die Liebe der Grundzug seines Wesens war. Selbst Papst Pius X. hat Schells „sittenreines Leben, seine Frömmigkeit und seinen Eifer in der Verteidigung der Religion" rühmend hervorgehoben. Kiefl hält ihn für eine „edle und große Persönlichkeit, von der der Theologe viel lernen kann, nicht zuletzt seine selbstlose Treue zur Kirche, auch unter schmerzlichen Opfern und Mißverständnissen, die Treue bis zum Tode". „Wie der Apostel bereit war", sagte sein Landsmann Merkle in seiner Gedächtnisrede, „Anathema zu werden, wenn nur seine Brüder gerettet würden, so war auch der begeisterte Apologet des Christentums jedes Opfer zu bringen gewillt, wenn er nur recht viele zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit führen konnte." Nach seinem eigenen Geständnis war ihm ja die Wissenschaft „Seelsorge und Jüngerschaft des Guten Hirten". Seine Freunde und Schüler (Grönert und Gerold), die mit ihm Reisen in seiner Jugendzeit nach Tirol und Italien machten, gestanden mir, wie er sie oft beschämte, da er an keiner Kirche vorbeiging, ohne dort zum Gebet einzukehren; abends betete er noch lange vor seinem Bette knieend, während die anderen ruhten. Er war von einer solch lauteren Gesinnung beseelt, daß ihm alle Rücksichtnahme auf schwächliche Opportunität fremd war. In dieser Beziehung galt er, wie mir Domkapitular Kainz gestand, als „Parzival, der reine Tor". Seine geistige Physiognomie kennzeichnet ein ungestümer Wahrheitsdrang. Wenn das Streben nach Wahrheit auch allen menschlichen Wesen im Grunde eigen ist, so teilen sich doch, wie P. Wust einsichtig machte, die Menschen in solche, die mehr nach der Sicherheit und Geborgenheit der Wahrheit, und in solche, die mehr nach der Ungeborgenheit der Wahrheit streben. Damit ergibt sich als Gefahr für die einen das satte Ausruhen in der vermeintlich oder wirklich erkannten Wahrheit, für die anderen der Drang nach dem Höher- und Weiterstreben, auch auf die Gefahr des Irrens hin. Dabei mag hier mehr von dem eigentlichen Wesen des Menschen zum Ausdruck kommen, als im frommen Geborgenheitsstreben. In diesem Streben war es für Schell ein Glück, daß er ein lebendiger Christ war, der aus seinem Glauben in seiner ganzen Fülle lebte und dachte. So kam er zu keiner ausdrücklichen Häresie in seiner Auffassung der christlichen Wahrheiten, indem er die modernen Gedankengänge immer wieder einfügte in die Ganzheit christlichen Glaubens und Denkens, das er freilich dem modernen Menschen nahebringen wollte. Den letzten Aufschluß über Schells Denken und Wollen gibt uns sein Begriff Gottes, des Lebendigen und Lebendigmachenden. Es lebte in ihm die unbedingte Gewißheit, daß Gott reinste Tat des Denkens und Wollens ist. Darum sollen die Menschen als in Gott gründende Persönlichkeiten ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten.

So war sein Denken und Leben gemäß seiner Devise „Licht und Leben" Ringen und Streben um Wahrheit und Güte zumal, bewußt gepflegte Wechseldurchdringung von Logos und Pneuma, Wahrheit und Geist. Für ihn ist ja „der Erkenntnisakt immer zugleich Willensakt, insofern er eben Akt, Tätigkeit, Kraftentfaltung, Liebe zur Wahrheit und Ruhe in der Wahrheit ist. Die Wahrheit ist das Gut des Geistes: Sie heißt Wahrheit, sofern der Geist Erkenntnisvermögen ist; Gut oder Ziel, sofern er Wille ist". (Dogmatik I, S. 222.) Schell war sich bewußt, daß nur so die Überwindung des Hauptfeindes des

Christentums, des persönlichkeitsfeindlichen Monismus, des Massenmenschentums möglich ist. Hier liegt auch der Zugang zum Verständnis für Schells Wirken. Sein Aufruf zur höchsten, mündigen Aktivität im Dienste des lebendigen Gottesgeistes, der der monistischen Gottheit des Ungeistes und Triebes gegenübergestellt wird, vermochte eine starke Bewegung von Licht und Leben in den Seelen zu entzünden. Solche persönlich erlebte Theologie wurde wieder zur Wissenschaft des Lebens, des natürlichen und übernatürlichen Lebens. In diesem Sinne schließt Schell: „Persönlichkeit, Tätigkeit, Gemeinschaft leuchtet der christlichen Kulturwelt als das dreieinige Urbild aller Vollkommenheit aus dem Gottesbegriff vom Himmel entgegen und erzieht in der Kraft dieses Glaubens die Menschenwelt zum Gottesreiche für das vergängliche Diesseits, wie das unvergängliche Jenseits! Gottes alles in allen!“ (Schells kleinere Schriften, hrsg. v. Hennemann, am Schluß des Vortrags über die Kulturbedeutung der Weltreligion.)

Sinn und Aufgabe einer wissenschaftlichen Kritik

Von Hans Meyer, Würzburg

Die Veranlassung zu diesen Ausführungen ist folgender Tatbestand: In Nr. 7/8 der Theologischen Literaturzeitung hat Karl Schneider aus Speyer eine Besprechung meiner „Abendländischen Weltanschauung" Band 1/3, 2. Aufl. geliefert. Von verschiedenen Seiten auf diese Besprechung aufmerksam gemacht, habe ich beim Herausgeber der Zeitschrift, Herrn Prof. Kurt Aland, eine Erwiderung angemeldet und kurz darauf eingeschickt. Prof. Aland lehnt prinzipiell Erwiderungen für seine Zeitschrift ab. Das ist freilich ein merkwürdiges Verhalten.

Vor dem Kriege, besonders vor dem ersten Weltkriege, haben alle wissenschaftlichen Zeitschriften von Format im In- und Ausland die Aufnahme von Erwiderungen für selbstverständlich gehalten. Ich selbst habe in der Deutschen Literaturzeitung, in der Theologischen Revue, in der Zeitschrift für philosophische Forschung solche Erwiderungen veröffentlicht. In der Zeit des Nazismus ist in Deutschland eine Änderung eingetreten. Wie die Universitäten von ihrer vorausgehenden Höhe herabgesunken sind und sich von dem Fall heute noch nicht ganz erholt haben, so haben auch die wissenschaftlichen Zeitschriften alle Mühe, den einstigen Stand zurückzugewinnen.

Gewiß ist es die erste Aufgabe eines Herausgebers einer Zeitschrift, einen Rezensenten ausfindig zu machen, der die notwendige Kenntnis und Fähigkeit besitzt, einen sachgemäßen Bericht der geleisteten Arbeit zu geben und Sachliches in der Kritik beizubringen. Aber damit ist es nicht getan. Abgesehen davon, daß die sachkundigen Rezensenten nicht auf der Straße liegen, sondern eine Seltenheit sind, kann auch ein sachkundiger Beurteiler einer Epoche, einer Gedankenentwicklung eine vom Autor eines Buches abweichende Auffassung haben. Diese andere Auffassung bedarf genauer sachlicher Begründung. Schon von solcher Perspektive aus erweist sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung, die Erwiderung als eine dringende Notwendigkeit. Gesellen sich zu dem anderen Standpunkt noch Unkenntnis, Mangel an Objektivität, dann ist zwecks Feststellung der objektiven Wahrheit eine Richtigstellung doppelt notwendig. Sind doch auch Fälle bekannt, in denen eine Besprechung einer bestimmten Absicht wegen inszeniert wurde. Daher kann man einer Erwiderung nicht aus dem Wege gehen. Sie wird innerhalb der wissenschaftlichen Welt von dem angegriffenen Autor direkt verlangt. Berufungen sind davon abhängig gemacht worden.

Die Besprechung des Karl Schneider bedeutet eine auf Unkenntnis beruhende und deshalb irreführende Darstellung.

Mit dem schlechten Papier geht es an und mit der sektenhaften Darstellung im Sinne einer katholisch-römischen Weltanschauung schließt die Besprechung, dies in einer Weise, daß sie nicht bloß von mir als beleidigend empfunden wird. Man merkt die Absicht.

Nun zu den Nörgeleien im Einzelnen. Daß eine Geschichte der abendländischen Weltanschauung nicht eine Kulturgeschichte, auch nicht eine Religions- und Literaturgeschichte ist, ist für jeden Sachkundigen eine Selbstverständlichkeit und von mir an mehreren Stellen herausgehoben. Daher war es nicht notwendig, auf philologische Streitigkeiten, auf Ketzergeschichten und Mysterienkulte im Einzelnen einzugehen. Bezeichnend ist für den Referenten, daß er die Antigone als „eindrucksvolle Verteidigung von Naturrecht und Naturgesetz" ablehnt. Auch scheint ihm unbekannt zu sein, daß Xenophons Sokratesbild von der Forschung zurückgeschoben ist, weil man dem Landwirt und Soldaten Xenophon nicht die Fähigkeit zutraut, das tiefere Wesen des Sokrates zu erfassen. Die Darstellung der Vorsokratiker ist nicht bloß ein guter Führer durch Diels, sondern eine auf Grund der von Diels gesammelten Fragmente unternommene Deutung der Vorsokratik. Auf Aristoteles wird nicht blind vertraut, aber in dem zitierten Zusammenhang hat er in der Tat nichts Falsches berichtet. Durchweg irrig ist es, daß Platon einseitig von Aristoteles her gesehen ist, er wird aus den Dialogen entwickelt. Es gibt keinen anderen Weg, als von den sokratischen Dialogen aus zur Vorbereitung und zur Entfaltung der Ideenlehre vorzudrinden, die zum Mittelpunkt des platonischen Denkens führten und in die Erkenntnislehre, in die Metaphysik, in die Psychologie, Ethik und Politik ausstrahlt. Nicht anders sind E. Zeller, Wilamowitz, Windelband, Ritter vorgegangen, weil eine objektive Darstellung diese Methodik erfordert. Nicht ein mittelalterlich-scholastischer Platon, in dem sich Thomismus und Mystik treffen (eine sinnwidrige Behauptung!), sondern der wirkliche Platon ist dargestellt. Darin sind auch Logik und Mythologie eingebaut. Der späte Platon ist nicht überschätzt und deshalb kürzer gehalten, einmal weil die Akten noch nicht geschlossen sind, sodann weil es zweckmäßig erscheint, neukantischen Übertreibungen nicht Vorschub zu leisten.

Der Rezensent bemängelt die ausführliche Darstellung des Aristoteles als „schreiendes Mißverhältnis" im Umfang. Er scheint nicht zu wissen, daß Aristoteles der größte Systematiker des Altertums, der Begründer der Logik, Ontologie, der Metaphysik, der Ethik ist, zugleich derjenige, der für die wissenschaftliche Begriffsbildung die größte Bedeutung besitzt und von der stärksten Nachwirkung auf die Folgezeit geblieben ist. Richard Kroner hat in seinem Werk „Von Kant bis Hegel" das aristotelisch-thomistisch-hegelsche Weltbild als das umfassendste und großartigste bezeichnet, und Nicolai Hartmann bekennt, ohne den Meister von Stageira hätte er seine Ethik nicht schreiben können. „Natürlich ist es wieder ein thomistischer Aristoteles." Als ich meine Aristotelesarbeiten schrieb (darunter eine von der Münchener Akademie der Wissenschaften unterstützte), hatte ich noch keine eingehenderen thomistischen Studien getrieben und später habe ich in einer besonderen Arbeit „Thomas als Aristotelesinterpret" (Grabmann-Festschrift) ausdrücklich auf den von Thomas öfters zurechtgerichteten Aristoteles hingewiesen. Wie die Belege zeigen, ist Aristoteles nur aus seinem eigenen Schrifttum entwickelt. Die „üblich katholische" Interpretation „der erste unbewegte Beweger" ist eben nicht katholisches Gedankengut; alle großen Aristotelesforscher Trendelenburg, Franz Brentano, Albert Schwegler,

Überweg, Hermann Schell, Clemens Bäumker u. a. haben so interpretiert, weil das 12. Buch der Metaphysik keine andere sinnvolle Deutung zuläßt. Man lese nach, was Werner Jäger über die Entstehung der aristotelischen Gottesvorstellung sagt. Über den Hellenismus weiß der Rezensent nur zu sagen, daß sachlich kurz referiert ist, der weltanschaulich bedeutsame Beitrag fällt unter den Tisch.

Der zweite Band hat am meisten den Unmut des Referenten erregt. Doch beruhen alle seine Einwände auf Irrtum und Verfälschung. Da die Kirchenväter alle Christen sind und sein wollen, hätte eine Behandlung im Nacheinander zu überflüssigen Wiederholungen geführt. Daher habe ich die einzig richtige und in der Kritik mehrmals belobigte Methode gewählt, die Weltanschauung der Kirchenväter nach ihren Grundproblemen herauszuarbeiten. Nicht ein System ist dargestellt, nicht auf eine Einheit sind die Kirchenväter zurückgeführt; trotz ihrer christlichen Grundhaltung ist vielmehr die große Mannigfaltigkeit der einzelnen Probleme herausgestellt. Mit dogmatischer Gebundenheit hat die Darstellung überhaupt nichts zu tun. Der Vorwurf ist schon deshalb abwegig, weil die Kirchenväter alle Christen sind und ihre Lehren im allgemein christlichen Rahmen entwickelt haben. Kein Forscher, welchen Glaubens er auch sei, könnte nach den Quellen eine andere Darstellung geben. Vornehmlich katholische Autoren sollen zitiert sein; die Wahrheit ist, daß im 1. Band weit über 400 Protestanten und nur etwas über 100 Katholiken, im 2. Band über 100 Protestanten und etwas mehr Katholiken und im 3. Band fast nur katholische Autoren zitiert sind. Das letztere deshalb, weil sich die Protestanten bei der Erforschung des Mittelalters bisher nur ganz wenig beteiligt haben. In den 40 Bänden der Bäumker-Grabmann-Beiträge findet sich ein einziger Protestant (Hans Leisegang), und als Reinhold Seeberg eine Arbeit über Duns Scotus veröffentlichte, galt er als ein weißer Rabe. Über den Wert der zitierten Literatur scheint der Rezensent anderer Auffassung als viele andere anerkannte Forscher zu sein. Besonderes Mißfallen hat bei ihm die Charakterisierung der Weltanschauung von Jesus als „theistisch-teleologische" erregt, dazu macht er die simple Bemerkung „also steht er in der Mitte zwischen Aristoteles und Thomas". Was habe ich gesagt? Hinter der Weltanschauung des Christentums und seines Begründers steht das, was man philosophisch eine „theistisch-teleologische" nennt. Wie soll denn die Lehre vom Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, charakterisiert werden? War Jesus vielleicht Atheist oder Pantheist oder hatte er nur eine gewisse Haltung? Die innere Verwandtschaft des Christentums mit bestimmten griechisch-philosophischen Systemen wurde für die Kirchenväter der Grund für ihre Hinwendung zu ihnen und von den einzelnen Vätern ausdrücklich betont. Daher wird durch eine solche Bezeichnung nichts erdrückt, kein historischer Tatbestand vergewaltigt, sondern erst verständlich. Die Behauptung, der geschichtliche Überblick sei ein Auszug aus Altaner, ist eine unverantwortliche Leichtfertigkeit; ich habe das Buch meines Freundes Altaner überhaupt nicht herangezogen, ich habe es nur wegen der reichen Literaturangabe zitiert. Altaner verfolgt ja ganz andere Interessen. Der allgemeine Überblick über die Väterzeit ist in seinen Grundrichtungen feststehendes Lehrgut geworden, das sich in allen Darstellungen der Patristik findet. Die Apologeten, der Gnostizismus und seine Bekämpfung, die Katechetenschule zu Alexandrien mit ihren Leistungen und ihrem Weiterwirken, die Entfaltung der lateinischen Apologetik und Systema-

tik bis zu Augustin sind die markanten Grundstücke, an denen niemand vorbeisehen kann. Längst bevor Altaner seine Patristik zum ersten Mal veröffentlichte, habe ich drei Arbeiten, eine Geschichte der Lehre von den Keimkräften, jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und christliche Väterwissenschaft, zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge (Geschichtsphilosophie) veröffentlicht. Das weiß natürlich der Rezensent nicht, braucht es auch nicht zu wissen, weil es seine Kreise stören würde. Wenn ich schreibe, das Wesentliche in Augustins Konfessionen kann gesichert gelten, so weiß jeder vernünftige Mensch, was gemeint ist, die angegebene Literatur orientiert über das Detail. Eine katholische Rehabilitierung der Origenes ist nicht versucht und nicht gegeben. Aber was er in Wahrheit sein wollte, mußte angemerkt werden. Daß die Kirchenväter von Thomas aus gewertet werden, ist so verkehrt, daß sich jedes weitere Wort erübrigt. Die „katholische Wissenschaft" hat es dem Rezensenten angetan. Daß katholische Autoren den Gegner immer häufiger mit der Bemerkung abtun: seine Deutung ist mit Recht abgelehnt worden, ist ein so weittragender Vorwurf, daß zum mindesten Belege dafür hätten angeführt werden müssen. Das erspart sich der Rezensent. Wo ich selbst von einer Ablehnung spreche, gibt die angegebene Literatur Aufschluß. „Bereichert durch einige Seitenhiebe auf Loisy, Harnack u. a." Über Loisy schrieb ich Seite 24: Eine weitere Auseinandersetzung mit Loisy erübrigt sich für diesen Zusammenhang, weil sich seine Behauptungen auf einem ganz anderen Gebiete als dem philosophischen bewegen. Ist das ein Seitenhieb? Aber man merkt, wohin das Herz des Rezensenten schlägt. Zu Harnack bemerkte ich, daß seine Charakteristik der Kirchenväter als langweilige Gesellen mit der Bewertung ihrer Leistungen nichts zu tun hat. Harnack ist des öfteren positiv zitiert und milde behandelt. Ein Forscher vom Range A l b e r t E r h a r d und neuerdings B. A l t a n e r vertreten die Auffassung, daß sämtliche Arbeiten Harnacks noch einmal gemacht werden müssen. Augustin ist wegen seiner ausschlaggebenden Bedeutung hinsichtlich der Problematik und hinsichtlich seiner Nachwirkung bevorzugt. Die apokalyptischen Lehren sind, so weit sie von Bedeutung sind, im 3. Band behandelt.

Im Mittelalter sei ich wirklich zu Hause. Nun weiß jeder Kenner des Mittelalters, daß eine solche Kenntnis ohne gründliche Kenntnis des griechischen Altertums und der Patristik nicht zustande kommt. Der Rezensent täuscht sich, daß ich in dieser Welt lebe. Im 4. und 5. Band hätte er eines Besseren belehrt werden können. Wie H e i n r i c h R i c k e r t sich wundert, daß die mittelalterlichen Logiker längst dagewesen sind, wo wir heute erst hinzutippen beginnen, wie R u d o l f v. J e h r i n g in seinem Buche „Der Zweck im Recht" erklärt, hätte er Thomas gekannt, dann hätte er sein Buch gar nicht geschrieben, wie H e i d e g g e r zugesteht, mit einem geläuterten Thomismus könnte er sich abfinden, so bin auch ich, ohne Thomist zu sein, der Meinung, daß sich in der Philosophie des Mittelalters überaus wertvolle Gedankengänge finden, die die Neuzeit zu ihrem Schaden vernachlässigt hat. Aber der Rezensent kennt sie offenbar nicht. Wenn er die Ganzheitsbetrachtung der mittelalterlichen Psychologie absprechen will, dann hat er keine Ahnung von ihr. Denn dort ist eine Ganzheitsbetrachtung und eine Ontologie der Person durchgeführt, von der die heutigen Versuche noch weit abstehen. Wenn er den modernen Ausdruck „sozial" nicht für das Mittelalter in Anwendung gebracht haben will, so fehlt ihm die Kenntnis der umfassenden Sozialphilosophie eines Thomas und Bonaventura völlig. Gerade Bernhard ist nicht unkritisch behandelt. Nicht

apologetische Gründe haben mich bei der umfassenden Abhandlung der Gottesbeweise bestimmt; die Gottesbeweise sind eher viel zu kurz behandelt; dem ontologischen Gottesbeweis habe ich wegen seiner Bedeutung bis in die Gegenwart hinein besonderes Augenmerk zugewandt. Das Universalienproblem hat freilich umfassende weltanschauliche Bedeutung. Hätte der Rezensent gelesen, was ich bei der Darstellung der Hochscholastik darüber gesagt und wie ich bei der Darstellung von Ockhams Nominalismus die Auswirkung in alle Einzelprobleme verfolgt habe, dann hätte er gesehen, daß das Universalienproblem voll gewürdigt ist. Aber diesen Teil des 3. Bandes hat der Rezensent völlig unterschlagen, wie er auch „Meister Ekkehard und die deutsche Mystik", den Abschnitt „Von Thomas zu Dante", die Darstellung der rechtlichen Problematik und die Ethik innerhalb der sozialen Stände übergangen hat. Die byzantinischen Einflüsse sind nicht von der Bedeutung, die ihr der Rezensent beimißt und Ketzerbewegungen haben mehr für theologische Detailprobleme als für das Große der weltanschaulichen Problematik Bedeutung.

Angesichts einer solchen Besprechung stellen sich verschiedene Epitheta ein. Ich verzichte auf sie. Katholizismus und Thomismus bringen den Verfasser in Harnisch, und er wittert beide auch dort, wo sie gar nicht vorhanden sind. Eine konfessionelle Besprechung übler Art liegt hier vor, ein gewisser Typ von Rezensenten scheint nicht auszusterben. Erfreulich ist, daß alle objektiven Beurteiler wissen, was von einer solchen Besprechung zu halten ist.

Buchbesprechungen

Closen, Gustav E. S. J., *Wege in die Heilige Schrift.* Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. Zweite erweiterte Aufl. Verlag Fr. Pustet Regensburg 1955. 346 S. Leinw. 12.— DM.

Mit Freude und Dank ist dieses Buch bei seinem ersten Erscheinen (1939) begrüßt worden. Es hat vielen Wege in die Hl. Schriften des Alten Testamentes gebahnt. Auch die neue Auflage wird ihren Dienst tun. Sie ist im allgemeinen unverändert herausgekommen; nur einige Kapitel sind neu eingefügt worden: Ps. 26 (Gebet eines Unschuldigen) und Ps. 42/43 (Von der Sehnsucht nach Gott), die aus dem Nachlaß des Verf. († 1943) stammen. Ferner wurde der Aufsatz „Das Herz des Erlösers in den Hl. Schriften des A. T." aufgenommen, der bereits in der Zeitschr. f. Asz. und Mystik 18 (1943) 17—30 erschienen war. Ob dies ein Gewinn ist, möchte ich bezweifeln. Gerade dieser Aufsatz zeigt den „wunden Punkt" des Buches zu deutlich. Denn Doré, der S. 344 Anm. 15 zitiert wird, hat recht, wenn er sagt, daß kein Text der Hl. Schrift ausdrücklich vom Hl. Herzen Jesu im eigentlichen Sinn („dans le sens propre") spricht. Cl. dagegen nennt drei Schriftstellen Jer. 30, 21 Ps. 21 (22), 15 und Ps. 15 (16), 9, die „alle drei auch vom leiblichen Herzen handeln ... und künden, wie dieses Herz zum Pfand eingesetzt wird (Jer. 30), wie es Todespein leidet ... (Ps. 22), wie es schlägt in jubelnder Siegesfreude (Ps. 16)" (S. 318). Man kann gewiß den sensus plenus der Schrift nicht leugnen; dieser müßte aber anders erarbeitet und vor allem auch durch das Väterzeugnis erhärtet werden. Auf ihre Deutung wird nirgends verwiesen, ebenso wenig auf die Verwendung der genannten Stellen in der Liturgie, wohl deshalb, weil die oben genannten Texte nicht beigezogen wurden, sondern andere Schriftstellen, die zwar nicht vom leiblichen Herzen sprechen, aber doch vielsagender sind; es sei nur auf Is. 12, 3 verwiesen.

Bei den Psalmen hätte es sich empfohlen, die Texte auf das neue römische Psalterium umzustellen, weil diese Textform jetzt den meisten Theologen vertraut ist. Dann hätten manche Formulierungen verbessert und einige Anmerkungen gestrichen werden können, z. B. S. 314 zu Kap. 19 Anm. 4 und 5.

Wenn man von diesen Erinnerungen absieht, dann kann man das Buch aufs beste empfehlen. Manche Kapitel führen den Leser sehr gut in die Hl. Schrift ein; ich verweise auf Kap. 4: Joseph von Ägypten (obwohl es nicht richtig ist, den ägyptischen Joseph als „Mensch voller Fehler und Schwächen" zu schildern: dies ist weder im Sinn des Erzählers gelegen noch der Deutung des Exegeten anheimgegeben). Ferner sei genannt die Betrachtung über „Weinberg, Weinstock und Rebe in den Gleichnissen der Hl. Schrift". Anschaulich ist hier (im Anschluß an H. Schmidt) der „Sitz im Leben" von Is. 5 gezeichnet: Der Prophet tritt mit seiner Laute in den Kreis der Fröhlichen, wohl beim Winzerfest und singt sein Lied vom Weinberg, erst tändelnd, aber dann drohend (S. 103f).

Würzburg — Joseph Ziegler

Keller, Werner, *Und die Bibel hat doch recht.* Forscher beweisen die historische Wahrheit. Econ-Verlag Düsseldorf 1955. 438 S. Leinw. 19.80 DM.

Ein „Bestseller" ist dieses Buch von Keller geworden (im Nov. 1955 befand sich das 40.—60. Tausend im Druck; das Übersetzungsrecht wurde in 8 Länder verkauft). Man kann dies verstehen. Schon der Titel ist verlockend. Sehr viele — Gläubige und Ungläubige — werden nach diesem Buch greifen; die einen in der Gewißheit, daß ihr Bibelglaube bestätigt werde, die anderen voller Skepsis, daß die Bibel doch nicht immer „recht hat".

Es ist jedem bekannt, daß „das Zeugnis des Spatens" (P. Bea in Rom) in den letzten Jahrzehnten der Bibel einen großen Dienst erwiesen hat. Dem Fachmann sind die in dem Buch berichteten Ergebnisse bekannt, aber nicht dem Laien, weil sie vielfach in verschiedenen Werken und Aufsätzen veröffentlicht sind, die zeitlich und räumlich weit auseinander liegen. So war es ein guter Gedanke, alles in einem gemeinverständlichen Buch zusammenzutragen: „Nun ging ich selber den Quellen (richtiger wäre: den einzelnen Forschungsarbeiten und ihren schriftlichen Berichten; denn an die „Quellen" konnte der Verf. als Laie nicht so leicht herankommen) nach und trug — von meiner Frau bei dieser wahren Detektivarbeit tatkräftig unterstützt — in den Bibliotheken vieler Länder zusam-

men, was an wissenschaftlich gesicherten Forschungsresultaten bisher in Fachwerken über die biblische Archäologie niedergelegt ist. Es wurde immer aufregender, je tiefer ich in das Thema eindrang" (Vorwort).

Der größte Teil ist dem alttestamentlichen Gebiet gewidmet. Nur wenige Abschnitte gelten dem Neuen Testament (unter anderem dem Stern von Bethlehem, dem Grab des Petrus, dem Turiner Grabtuch). In einem kurzen Anhang (S. 411) wird auf die neuen Handschriftenfunde am Toten Meer hingewiesen, dem „wohl sensationellsten archäologischen Ereignis unserer Tage" (Harding). Der Orientalist und Exeget vom Fach wird manche Versehen und Schiefheiten feststellen können, die leicht hätten vermieden werden können, wenn die wissenschaftliche Fachliteratur umfassender und durchdringender ausgeschöpft worden wäre. Schon das Literaturverzeichnis offenbart manche Mängel. So vermißt man die Arbeiten von Blinzler über das Turiner Grabtuch; hätte K. diese Schriften von Blinzler eingesehen, dann wäre sein Urteil noch vorsichtiger formuliert worden. Umsonst sucht man auch zuerst das Werk von Adolf D e i s s m a n n, Licht vom Osten, bis man es dann unter dem Verfassernamen D a l m a n findet.

An zwei Beispielen soll gezeigt werden, daß es nicht so einfach ist, zu zeigen, daß die Bibel „doch recht hat".

1. Sintflut. Woolley hat bekanntlich in seinem Buch „Ur und die Sintflut" bereits 1930 weiteren Kreisen von der Entdeckung einer fast drei Meter starken Lehmschicht berichtet, die ein Beweis der b i b l i s c h e n S i n t f l u t sei. Diesen Bericht greift K. auf: „Eine große Flutkatastrophe, die an die Sintflut der Bibel erinnert, von Skeptikern häufig als Märchen oder Sage abgetan, hatte nicht nur stattgefunden, sie war obendrein ein Ereignis in historisch greifbarer Zeit" (nämlich um das Jahr 4000 v. Chr.) S. 38. Die Formulierung von K. „die an die Sintflut der Bibel erinnert" ist mit Recht etwas vorsichtig gehalten. Aber man muß noch viel vorsichtiger sein; denn jene Lehmschicht ist kein Beweis der Sintflut; sie ist nur ein Beweis, daß in der unteren Euphratebene einmal eine lokal beschränkte große Überschwemmung in alter Zeit stattgefunden hat. Die Überschwemmung war nicht einmal besonders groß; denn sie begrub nicht die höher gelegenen Städte unter sich. Dies geht daraus hervor, daß in den Stadthügeln keine Spuren dieser Lehmschicht gefunden worden sind. Weiterhin ist gar nicht ausgemacht, daß die gefundene Schicht wirklich eine angeschwemmte L e h m schicht ist; manche Gelehrte sehen in ihr nur eine S a n d schicht, die in langer Zeit (zwanzig Jahre und mehr) durch Wüstenstürme angeweht wurde, vgl. P. Heinisch, Geschichte des A. T. (Bonn 1949) 29. Dann aber wird mancher Bibelleser weiter fragen: Hat die Bibel auch recht, wenn sie die Sintflut in geologischer und anthropologischer Hinsicht als universell darstellt? Diese Frage kann nicht die Archäologie, sondern nur die Exegese beantworten.

2. Wachteln und Manna. „Immer und immer wieder ist mehr oder weniger tiefgründig um W a c h t e l n und M a n n a gestritten worden. Wieviel Skepsis haben sie ausgelöst!" (S. 123.) Die Wachteln bieten gewiß keine Schwierigkeit; der Fang ist beim Vogelzug im Frühjahr und Herbst selbstverständlich. Schwieriger ist es mit dem Manna; hier haben nicht Archäologen, sondern Botanologen und Entomologen auf das natürliche Manna der Tamarix mannifera hingewiesen. Schon Flavius Josephus (Alt. III 1, 5) spricht vom natürlichen Manna, ohne näher seine Herkunft und Beschaffenheit zu kennen (von einem „Erlebnis" des Wachtelfangs spricht Josephus an der genannten Stelle nicht, wie K. S. 123 schreibt). Die Bibel hat also „doch recht", wenn sie berichtet, daß die Israeliten Wachteln und Manna aßen. Dies hat allerdings kaum jemand ernsthaft bestritten. Man kann auch das Tamariskenmanna mit dem biblischen Manna in Verbindung bringen. Aber es erhebt sich die weitere Frage: Hat die Bibel auch recht, wenn sie das Manna als Wunderbrot beschreibt, das „vom Himmel regnet", aber nur an den Werktagen, nicht am Sabbat, das verdirbt, wenn man am Vortag des Sabbat in unnötiger Sorge zu viel einsammelt, das sogar nach Weish. 16, 20 den Geschmack jeglicher Speise annimmt, während es Num. 11, 6 heißt, daß die Israeliten des Mannas überdrüssig wurden? Diese Frage hat K. nicht beantwortet und konnte sie nicht beantworten. So wird mancher Leser nicht in jeder Hinsicht zufrieden sein, so dankbar er auch für das ganze Buch ist.

Würzburg Joseph Ziegler

S t i e r, Fridolin, Ijjob, *Das Buch Hiob,* hebräisch und deutsch, München (Kösel) 1954, 362 S. 25.— DM.

Stier schenkt uns mit seinem „Ijjob" eine literarische Gabe, die unter allen Büchern über Job hervorragt. Schon das Gewand ist buchtechnisch ausgezeichnet und wird jedem Bibliophilen große Freude machen. Dann der Inhalt: Der Urtext wird „aus historischen und ästhetischen Gründen" unpunktiert dargeboten nach dem „Wunsch und der Großzügigkeit des Verlegers" (S. 357). Neben dem Urtext steht die Übersetzung, dann folgen Auslegung, Text- und Sacherläuterungen: und dies alles in einer eigenwilligen, besonders in der Übersetzung sich zeigenden künst-

lerischen Form, die dem großen Gedicht des Job wirklich würdig ist.

In einem „Postscriptum" gibt der Verf. eine Rechtfertigung seiner Arbeitsweise, namentlich seiner Übersetzung. Diese Ausführungen sind manchen „Übersetzern" ans Herz zu legen; denn leider wagen sich verschiedene Exegeten an einer Wiedergabe des AT, die zwar philologisch und exegetisch einwandfrei ist, aber doch zu sehr an eine gute Version der Knabenzeit erinnert und jeden Hauch einer künstlerischen Gestaltungskraft vermissen läßt.

Deutlich verrät St., daß er in die Schule von Buber-Rosenzweig gegangen ist: der Urtext soll ebenbürtig wiedergegeben werden. St. weiß, daß dies schwierig und kaum möglich ist: „Der Übersetzende weiß, daß sein Tun an der Inkommensurabilität der Sprachen scheitert, dem Nichterfahreneren aber sei empfohlen, sich von Ortega y Gasset über ‚Elend und Glanz der Übersetzung' (Essay) belehren zu lassen" (S. 358). Wenn man die Übersetzung einsieht, muß man gestehen, daß wirklich über der Wiedergabe von St. ein „Glanz" liegt.

Neben Buber-Rosenzweig war Hölscher häufig Vorbild für St.; doch ist die Wiedergabe von St. poetischer, treffender und packender. Überall schimmert die Vorlage hindurch, namentlich in der Wortfolge und Wortwahl. Einige Beispiele der Wortfolge aus der „Rahmenerzählung": Gleich zu Beginn 1, 1 Ein Mann war im Land Us 1, 13 — Es war der Tag, da ... 2, 4 Alles, was einem Manne eigen, hingibt er es für sein Leben 2, 13 Denn sie sahen, daß groß der Schmerz war, übermaßen 42, 13. Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter. Gelegentlich ist aber entgegen der hebräischen Vorlage die Wortfolge geändert, so 1, 2 Geboren wurden ihm der Söhne sieben, der Töchter drei. Die Wortwahl ist von künstlerischen Gesichtspunkten aus getroffen; manchmal begegnen uns Wiedergaben und Wortbildungen, die manchem Leser zu poetisch und ungewohnt klingen mögen und nicht gleich verständlich sind, so daß der Fachexeget erst in den hebräischen Text schauen muß, um die Wiedergabe zu erkennen! Beispiele: 2, 12 und streuten Erdstaub häuptlings aus, gen Himmel hin 5, 23 Dein Bund ist mit des Feldes Wichteln 6, 11 mein Ende, zu längern den Mut 7, 1 Ist Scharwerk nicht des Menschen Erdenlos 14, 19 vom Ruch des Wassers sproßt er auf (hier ist das hebr. rēach lautlich nachgeahmt) 18, 13 des Todes Erzsohn seine Glieder. Der hebr. Infinitivus absolutus ist nachgeahmt: 13, 17 Höret horchsam meine Rede 21, 2 Höret, horcht auf meine Rede 42, 10 Da wandte Jahwe zur Wende Ijjob. Der Gottesname Schaddaj ist nicht wie gewöhnlich mit „Allmächtiger", „Allherr" wiedergegeben, sondern mit „Allwalt", z. B. 5, 17 mißachte Allwalts Warnung nicht. Über diese Wiedergabe legt St. S. 359 eigens Rechenschaft ab: „Mag ‚Allwalt' altgermanisch klingen, so ist der Name doch keine Leihgabe der Germanengötter, er stammt auch nicht aus Richard Wagners Opern. Und wenn!" An Wagner denkt man auch, wenn an verschiedenen Stellen der Stabreim verwendet wird (bereits Hölscher hat ihn gern gewählt):

15, 2 Antwortet windig Wissen der Weise
(Antwortet ein Weiser windiges Wissen Hölscher)
19, 17 ich stinke meines Schoßes Söhnen
(ich stinke den Söhnen meines Stammes Hö.)
21, 33 Süß sind ihm die Schollen des Schachts
(Süß sind ihm die Schollen des Grabschachtes Hö.)
27, 16 Scheffelt er Silber wie Staub
(Ob Silber er auch wie Staub aufschütte Hö.)

Manche Begriffe sind nicht übersetzt, sondern umschrieben, und wirken deshalb etwas geheimnisvoll:

26, 6 nackt vor ihm liegt Scheol, der Hülle bar Abaddon
40, 15 Sieh da, Behemoth neben dir
40, 25 Ziehst Livjathan du am Hamen.

Dagegen sind die Namen der drei Töchter des Job übersetzt:

42, 14 Er rief den Namen der ersten Täubchen, den Namen der zweiten Zimmet, den Namen der dritten Schminkhörnchen.

Textkritische Eingriffe sind manchmal zu oft gemacht; besonders dann, um den Parallelismus membrorum besser hervortreten zu lassen (die gesperrt gedruckten Wörter sind verbessert):

3, 22 die freudig schritten hügelhin
9, 23 Tötet Schlichte seine Geißel
9, 30 Wenn mit Seifkraut ich mich badete
12, 8 der Erde Gekreuch, es lehret dich
24, 6 Sie ernten im Felde des Unholds.

Auch die Auslegung bewegt sich nicht in den gewöhnlichen Geleisen; gewiß ist vieles überspitzt, aber doch beachtenswert. Es mag genügen, zu zitieren, was St. über die letzten Worte Jobs 42, 5 sagt: „Ijjobs letzte Worte fast seligen Vergehens. Es mag Erfahrene geben, die dessen inne sind, was diese Worte meinen. Wer es aber nicht erfuhr, wird wahr und letztlich wissenschaftlich darauf verzichten, in umschreibenden Worten zu kramen und so zu tun, als wüßte er, das Unsagbare doch sagbar zu machen" (S. 251).

Würzburg J. Ziegler

Knauer, Georg Nicolaus, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. 215 S. 22.— DM.

K. untersucht nur nebenbei die Textform der Psalmenzitate; im Ablauf seiner Untersuchungen kommt er immer wieder auf sie zu sprechen und bringt als Anhang einen wertvollen textkritischen Apparat, der mit Hilfe der Beuroner Sammlung leicht erstellt werden konnte. Sein Hauptinteresse gilt einer anderen Frage: „Warum und wie zitiert Augustinus?" (S. 28).

Zunächst bespricht K. die Zitate, die bei Anrufungen Gottes in der Form von Substantiven, Adjektiven, Relativsätzen und imperativischen Anrufungen verwendet werden. Dann zeigt K., daß Aug. in seinen Konfessionen die „Psalmensprache" in ausgiebigster Weise gebraucht, indem er einzelne Worte und Ausdrücke, „Leitworte" und Sammelzitate verwendet. Weiterhin sind solche Zitate behandelt, die als Begründung (Kausalsätze, „argumentum ex scriptura"), infolge Assoziation und als Aufbauelemente der Konfessionen angeführt werden. Schließlich werden noch die exegetische Tradition und die Behandlung der Psalmenzitate (stilistische Einbeziehung und Einführung der Psalmenzitate) einer Untersuchung unterzogen. Sehr nützlich sind am Ende des Buches die Ergänzungs- und Berichtigungslisten zur Ausgabe von Skutella (Teubner).

K. hat sein Ziel erreicht: in eingehender, überzeugender Weise hat er gezeigt, daß die Psalmen in Augustins Konfessionen eine überragende Bedeutung haben.

Einige kritische „Randglossen" seien hier mitgeteilt. S. 59 Anm. 4 und S. 109 Anm. 3 ist der betreffende Psalmvers nicht genau wiedergegeben. An der letzten Stelle kommt das hebr. Adverb, um das es sich dreht, in der Übersetzung nicht zum Ausdruck. Dies kommt daher, daß K. nach Kautzsch zitiert, der zu Unrecht diese Partikel unterschlägt. — S. 84 (bes. Anm. 1) und S. 88. Der Ausdruck „Pasticciozitate" will mir nicht recht gefallen. Nicht jedem ist gleich klar, was „Pasticcio" ist; vielleicht ist besser „Mosaikzitate". — S. 85. Steckt nicht in der Formulierung „in cuius oculis mihi quaestio factus sum et ipse est languor meus" ein Zitat aus den Psalmen oder einem anderen Buch des A. T. (oder eine Anspielung)? K. verweist zu „languor" auf Ps. 102, 3 (qui sanat omnes l a n g u o r e s tuos). Darf man an Ps. 72, 16 denken, den Aug. in einer anderen von der Vulgata (Psalt. Gallicanum) abweichenden Form kannte (Vulg.: Existimabam ut cognoscerem hoc ;labor est ante me)? — S. 138 f. Der kurze Absatz „Gleiche Zitate an verschiedenen Stellen" steht hier zu Unrecht da. Schon die Überschrift ist irreführend. Wie K. selbst sagt (S. 139 Anm. 1) handelt es sich nicht um „gleiche" Zitate, sondern um Zitate von Parallelstellen. Das erste Beispiel wäre vielleicht besser beim Abschnitt „Assoziationen" unterzubringen. Beim zweiten Beispiel ist es sehr fraglich, ob der von Aug. gebrauchte Ausdruck „laqueus mortis" auf Ps. 17, 6 zurückgeht, zudem hier der Plural steht (den Aug. nach K. in den Singular umgewandelt hat). Eher kann man „laqueus mortis" auf Prov. 14, 27 (Vulg. allerdings „ruina mortis", aber Aug. zitiert nach der Vet. Latina) und Tob. 14, 10 zurückführen, vgl. auch Prov. 21, 6, wo der Plural steht wie in Ps. 17, 6 (Vulg. „ad laqueos mortis").

Zu Beginn der Schrift ist die Bibliographie (S. 7—17), sogar zu Einzelstellen in Augustins Konfessionen, mit großem Fleiß zusammengestellt. Auch im Ablauf der Untersuchungen ist die Literatur in reichstem Maße verwendet. Manchmal jedoch hat es den Anschein, als ob sie aus zweiter Hand stammt; darauf deutet auch die öfter auftretende Notiz hin „mir unzugänglich". Jeder Wissenschaftler kennt die Not der Literaturbeschaffung; aber sie kann behoben werden, denn eine Reihe der deutschen Bibliotheken besitzen die Zeitschrift Revue Biblique und ebenso die Sammlung Alttestamentliche Abhandlungen, so daß die betreffenden Beiträge wirklich „zugänglich" sind.

Würzburg Joseph Ziegler

Daumoser, P. Innozenz, O.F.M.Cap., *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern*. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1955, Kommissionsverlag Kath. Bibelwerk. 8°. 256 S. Kart. 14.— DM.

Während über den Begriff der Berufung bei Paulus bereits eine monographische Untersuchung vorliegt (Ernst E g e l, Die Berufungstheologie des Apostels Paulus, Diss. Heidelberg 1939), haben die synoptischen Berufungs- und Erwählungstexte noch keine umfassende Bearbeitung gefunden. Diese Lücke wird durch die Studie von P. Innozenz Daumoser geschlossen. Der junge Gelehrte aus dem Kapuzinerorden hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Bevor er an das eigentliche Thema herangeht, untersucht er in einem ziemlich umfangreichen ersten Teil (S. 11—67) die einschlägigen Aussagen des AT. Wie notwendig und nützlich diese Voruntersuchung ist, wird im weiteren Verlauf der Arbeit offenbar, wo sich herausstellt, daß bei den Synoptikern die Berufungs- und Erwählungsaussagen des AT weithin aufgenommen und fortgeführt werden. Dieser zweite Teil (S. 68—244) befaßt sich zunächst mit der Berufung (S. 68—133), dann mit der

Erwählung bei den Synoptikern (S. 134—234) und endet mit zwei Zusammenfassungen (Rückblick und Ausblick S. 234—239; zusammenfassendes Ergebnis der Untersuchung über Berufung und Erwählung bei den Synoptikern S. 240—244). Im Abschnitt über die Berufung werden behandelt: die Berufung zu einem Amt, die Berufung zur engeren Nachfolge Jesu in der Jüngerschaft und in den sogenannten evangelischen Räten, die Berufung zum Glauben und zu den messianischen Gütern, die Berufung der Sünder zur Umkehr und schließlich die Eigenschaften der Berufung. Der Abschnitt über die Erwählung beleuchtet die Anerkennung der Auserwählungsvorzüge des jüdischen Volkes, die Ablehnung der falschen Folgerungen des zeitgenössischen Judentums aus dem atl. Erwählungsglauben, die Neugestaltung des atl. Erwählungsgedankens in der Erwählung des neuen Gottesvolkes, das Logion Mt 22, 14 „Viele sind berufen, wenige auserwählt" im Lichte des atl. Restgedankens und die Rolle der Auserwählten in der synoptischen Apokalypse. Von den Ergebnissen, zu denen die Arbeit kommt, verdienen hervorgehoben zu werden: Die Berufung zu einem Amt erscheint von Gott her gesehen als die Ausübung des Hoheitsrechtes Gottes und Christi über den Menschen, um ihn in den Dienst einer im göttlichen Heilsplan ihm zugedachten Aufgabe zu stellen; vom Menschen her gesehen ist sie die Ausstattung mit geistigen Vollmachten im Dienste des Gottesreiches. Bei der Berufung zum Glauben und zur Teilnahme an den messianischen Gütern, die im Synoptikon den größten Raum einnimmt, sind die zwei Stufen der heilsgeschichtlichen Entwicklung, d. h. die Berufung des auserwählten Volkes und die der Heidenwelt, zu unterscheiden. Die Berufung zur Umkehr ergeht wie die zum Glauben an alle Menschen. Hinsichtlich des Erwählungsgedankens ist festzustellen, daß die synoptischen Evangelien einerseits das geschichtlich begründete Vorrecht des atl. Bundesvolkes anerkennen, anderseits aber alle egoistischen Folgerungen aus dem Erwählungsglauben des jüdischen Volkes ablehnen. Da Israel den Glauben an Christus verweigert, wird ihm das Reich Gottes genommen, ein kleiner Rest aber findet den Weg zum Glauben und er bildet den Kern eines neuen Gottesvolkes, den Grundstock des neuen Baues der Kirche, der neuen Gemeinde Gottes, welcher Jesus in der Person des Petrus ein neues Fundament gibt und ein neues Oberhaupt. Mit der beim Gericht erfolgenden Sammlung der Auserwählten, die das endgültige, vollzählige eschatologische Gottesvolk bilden werden, erreicht der ntl. Erwählungsgedanke seine höchste Vollendung.

Zum Wertvollsten des Buches scheinen mir jene Partien zu gehören, die sich mit der Exegese schwieriger oder umstrittener Einzeltexte befassen, beispielsweise die gründlich ausgearbeiteten Kapitel über Mt 22, 14 (S. 186—212) und über die synoptische Apokalypse (S. 212—234), wo mit wahrem Bienenfleiß all die vielen Deutungsvorschläge zusammengetragen sind und mit besonnener Kritik gewürdigt werden. Hier wie auch sonst wird man den Urteilen des Verfassers in den meisten Fällen gerne beipflichten; einen besonderen Dank verdient er für die gutbegründete Zurückweisung der neuestens von A. Feuillet vorgeschlagenen Deutung der Parusierede (S. 228 ff). Gelegentlich kann man natürlich anderer Meinung sein. So bleibt es m. E. doch recht fraglich, ob Mk 13, 20 auf das Zeitgericht über das Judentum zu beziehen ist (S. 219), ob die Auserwählten in Lk 18, 7 die Gläubigen der Endzeit sind (ebd.), ob der Ausdruck „Menschen des Wohlgefallens" Lk 2, 14 das Menschengeschlecht überhaupt meint (S. 142), ob die falschen Messiasse von Mt 13, 6 etwas anderes sind als die von 13, 22 (S. 224 f), ob Mk 4, 11 f wirklich von der parabolischen Redeweise und nicht von der Predigt Jesu überhaupt handelt (S. 167—175) u. dgl. Ungern sieht man, daß zur Stützung einer Ansicht manchmal recht zweit- und drittrangige Autoritäten bemüht werden; auch der häufige Rückgriff auf das biblische Reallexikon von Kalt (S. 128 A. 5, wo Kalt übrigens Mt 16, 26 falsch übersetzt; S. 148 A. 7; S. 176 A. 62; S. 208 A. 73; S. 238) macht sich in einem wissenschaftlichen Werk nicht gut; hier wären jeweils Spezialarbeiten heranzuziehen gewesen. Einige methodische Grundsätze, zu denen sich der Verfasser bekennt, werden nicht allgemein gebilligt werden (S. 229 A. 39: die Parallelberichte des Mk und Lk wesentlich anders zu verstehen als den Bericht des Mt sei nach den Regeln einer gesunden, nüchternen Auslegung nicht statthaft; vgl. auch S. 173). Bei Texten, die außer von Mk noch von einem der anderen Synoptiker oder von beiden gebracht werden, ist zu allererst die Mk-Fassung zu zitieren und zu erklären, nicht, wie es hier regelmäßig geschieht, die des Mt. Trotz solcher Schönheitsfehler ist das Buch ein fleißiger, solider und willkommener Beitrag zu einem wichtigen Kapitel der neutestamentlichen Theologie.

Passau J. Blinzler

Pesch, Wilhelm, CSSR, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu. Verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums.* München (Karl Zink Verlag) 1955 (Münchener Theol. Studien, I. Hist. Abt., 7. Band). 156 Seiten. 8°. Brosch. 12.— DM.

Die Aussagen Jesu über den Lohn sind wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die christliche Sittenlehre und Dogmatik schon oft zum Gegenstand von Untersuchungen, auch Spezialuntersuchungen, gemacht worden. Trotzdem hat es seine guten Gründe, warum P. Wilhelm Pesch eine neue Monographie darüber vorlegt. Der Umstand, daß die Münchener theologische Fakultät das Thema 1952 als Preisaufgabe gestellt hat, war nur der äußere Anlaß zur Entstehung der vorliegenden Arbeit (sie wurde von der genannten Fakultät als Lösung der Preisaufgabe anerkannt und als Dissertation angenommen). Der tiefere Grund für die Neubehandlung des Themas war die Erkenntnis, daß eine wirklich befriedigende Lösung aller damit zusammenhängenden Fragen noch nicht erzielt worden ist. Wie der Verfasser im Vorwort m. E. nicht zu Unrecht behauptet, kranken die bisherigen Arbeiten über Jesu Lohnlehre vielfach daran, daß sie sich auf Texte stützen, die nicht genügend kritisch ausgewählt und ausgelegt wurden. Namentlich die letzte größere katholische Arbeit, das 1927 erschienene Buch des damaligen Passauer Exegeten Karl Weiß (Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit) muß bei aller Anerkennung des Fleißes und Scharfsinns, den dieser lautere und liebenswürdige Gelehrte darin bekundet, wirklich als „exegetisch unzureichend" bezeichnet werden. Ein weiterer Mangel der bisherigen Arbeiten ist nach Meinung des Vf. die „ungeschichtliche Art der Urteilsfindung", d. h. die Verkennung der zwischen Jesus und dem Judentum in der Lohnlehre bestehenden Verbindungslinien. Demgemäß setzt er sich ein doppeltes Ziel: Erstens will er die Lohnaussagen Jesu nach dem heutigen Stand der Forschung sichten und auf ihre Ergiebigkeit für die Vergeltungslehre Jesu untersuchen und zweitens beabsichtigt er, die Wurzeln der Lehre Jesu darzulegen, wie sie sich in den Offenbarungen des AT und in den Gedanken der großen Lehrer des Spätjudentums vorfinden. In beiden Teilen seiner Untersuchung hat der Vf. vorzügliche Arbeit geleistet.

Um das Hauptergebnis vorwegzunehmen: Daß sich in Jesu Lehre der Vergeltungsgedanke findet, ist unbestreitbar. Im Gegensatz zum Spätjudentum, das mit rationalistischen Schemata Verdienst und Mißverdienst genau abschätzen wollte, knüpfte Jesus an die offenbarungsgemäßen Lehren der Tradition und einiger religiöser Lehrer seiner Zeit an und verkündigte in konzentrierter und radikalisierter Form, was bis dahin nur sporadisch und ohne rechte Wirkung vertreten worden war: Die göttliche Vergeltung ist eine von Gott angeordnete, eschatologische und alle menschliche Leistung und Berechnung übersteigende Wirklichkeit, die dem einzelnen je nach seiner freien Willenstat als Lohn die endgültige Gemeinschaft mit Gott oder als Strafe die ewige Trennung von Gott bringt. Damit hat Jesus entgegen aller Veräußerlichung und Werkheiligkeit die ausschlaggebende Bedeutung der Gesinnung und der Herzensentscheidung des Menschen betont, der von Gott völlig abhängig, vor Gott total verschuldet ist, so daß die geforderten Taten ihre Kraft nur auf Grund der göttlichen Hilfe besitzen. Von allen jüdischen Lehrern und von der gesamten Tradition unterscheidet sich Jesus in seiner Lohnlehre durch die einzigartige Stellung, die er darin seiner eigenen Person zuweist. An die Stelle eines Gesetzeskodex tritt jetzt die unbedingte Nachfolge Jesu, an die Stelle der Selbsterlösung durch Gesetzeswerke die Erlösung durch das Blut des Erlösers Jesus (S. 142f).

Zu diesem Ergebnis gelangt der Vf. auf Grund einer sorgfältigen, ja musterhaft zu nennenden Einzelanalyse der synoptischen Jesusworte über Lohn und Strafe. Er begnügt sich nie mit einer irgendwo vorgefundenen Textauslegung — selbst das iurare in verba magistri ist ihm fremd —, sondern sucht jeweils zu einem selbständigen Verständnis vorzudringen. Er bleibt auch nicht bei dem stehen, was wir als die Deutung der Evangelisten zu erkennen vermögen. In der Überzeugung, daß im urchristlichen Kerygma den Jesusworten vielfach ganz neue, ursprünglich nicht intendierte Akzente gegeben wurden, bemüht er sich in solchen Fällen, die ipsissima vox Jesu zu ermitteln. Und dieser delikaten, Umsicht, Besonnenheit und exegetisches Feingefühl erfordernden Aufgabe entledigt er sich mit solchem Geschick, daß man seinen Ausführungen fast immer mit größter Bereitwilligkeit folgt. Ein Kabinettstück solcher Exegese ist beispielsweise die Erklärung des Gleichnisses Mt 20, 1—15, dem er den treffenden Namen „Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn" gibt (S. 9—12). Dabei macht er die wichtige und m. E. richtige Bemerkung, daß die geläufige Auslegung, wonach die Tendenz der Parabel im gleichen Lohn für ungleiche Arbeit liegt, den Text überfordere. Nicht „der gleiche Lohn für alle", sondern „so großer Lohn für die Letzten" müsse beachtet werden. Als Beispiel einer sauberen und gründlichen Analyse seien weiter genannt die Auslegungen der Gleichnisse vom reichen Mann Lk 16, 19—31 (S. 22—24) und von dem mit der Haushaltung betrauten Sklaven Mt 24, 24 ff = Lk 12, 42ff (S. 27—29), der Beispielerzählung vom Pharisäer und Zöllner Lk 18, 9—14 (S. 14 bis 17), der Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten Lk 11, 37—54 (S. 40 bis

43), des großen Heilandsrufes Mt 11, 28—30 (S. 76—78), des Bildwortes vom Kinde Mk 10, 15 (S. 55—57) und des Gleichnisses vom König, der Abrechnung hielt Lk. 19, 12—27 = Mt 25, 14—28 (S. 36—39). In einem eigenen Exkurs untersucht der Vf. die Frage nach der ursprünglichen Form des letztgenannten Gleichnisses (S. 30—36) und stellt dabei unter Beweis, daß er auch in der Literarkritik bestens zuhause ist.

Natürlich enthält das Buch auch Partien, die nicht ganz zu überzeugen vermögen oder die Kritik herausfordern. Der Wert und die Bedeutung der Arbeit werden dadurch jedoch, wie von vornherein betont sei, nicht in Frage gestellt. So scheint mir die in der Hauptsache richtige Deutung des Gleichnisses Lk 15, 11 bis 32 — der Vf. gibt ihm statt des üblichen Titels „Vom verlorenen Sohn" die sachgemäßere Bezeichnung „Vom liebevollen Vater" — noch in zwei Punkten einer Ergänzung zu bedürfen. Nach P. will das Gleichnis besagen, daß Gott mit dem Sünder handelt wie dieser Vater mit seinem Sohn, und daß die Pharisäer so am Urteil Gottes über die Sünder, welches Jesus in Wort und Tat verkündigt, Anstoß nehmen wie der „brave" Sohn an der Tat seines Vaters (S. 14). Hier wird nicht zum Ausdruck gebracht, daß das Gleichnis nicht an jeden Sünder, sondern nur an den bußfertigen Sünder denkt: der jüngere Sohn kehrt ja heim zum Vater, er bittet ihn reuig um Verzeihung, er ist bereit zu sühnen, der Vater selbst betont zweimal die Wandlung des Sohnes (V. 24 und V. 32). Außerdem will das Gleichnis gewiß nicht bloß die einfache Tatsache feststellen, daß „die Pharisäer am Urteil Gottes über die Sünder ... Anstoß nehmen", sondern — und darauf liegt der Ton — klarmachen, daß das Anstoßnehmen an Gottes und Jesu Sünderliebe unberechtigt ist. Drei Bemerkungen zu Lk 13, 1—5 (S. 25f): Gegen die von Bultmann übernommene Behauptung, daß „die Zeloten auch sonst als Γαλιλαῖοι bezeichnet werden", ist einzuwenden, daß dieser Sprachgebrauch dem NT wie Josephus und überhaupt dem 1. Jh. n. Chr. fremd ist. Die Frage nach den Adressaten der Perikope muß m. E. durchaus nicht „offengelassen werden": aus dem δοκεῖτε V. 2 ergibt sich, daß es wirklich Leute sind, deren „religiöser Vergeltungsglaube durch den Vorfall ins Wanken geriet". Auf S. 26 vermißt man ein Eingehen auf die Worte ὁμοίως V. 3 und ὡσαύτως V. 5. Einige Fragezeichen wären bei der Erklärung des Gleichnisses von den verkommenen Winzern Mk 12, 1—9 (S. 44—47) anzubringen. Wenn z. B. die Streichung von V. 5 b (außer mit der gestörten Satzkonstruktion) damit begründet wird, daß der Halbvers die Dreiheitsregel verläßt, so ist zu sagen, daß man, um drei Boten zu gewinnen, nicht bloß 5b, sondern den ganzen V. 5 streichen muß. Ob man aus Lk 16, 22f herauslesen darf, daß Gott „sofort nach dem Tod Vergeltung schaffen wird, den einen zur Qual, den anderen aber zur Erquickung" (S. 50), ist doch recht zweifelhaft, wenn man den Grundgedanken des Gleichnisses im Auge behält (vgl. S. 23f!) und berücksichtigt, daß Jesus im ersten Teil einen gangbaren Erzählungsstoff aufgreift (so der Vf. selbst S. 7). Bei der Frage, wer die πάντα ἔθνη und die ἀδελφοί μου in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31—46 sind, entscheidet sich der Vf. für die m. E. richtige Ansicht, daß unter den geringsten Brüdern die Hilfsbedürftigen allgemein gemeint sind, beschränkt aber dann die Worte Jesu doch auf jene, die „keine Kunde vom Evangelium hatten" (S. 66). Die „Ahnungslosigkeit der Gerichteten" mache diese Einschränkung auf die Heiden unumgänglich. Diese Begründung schlägt aber nicht durch. Die Ahnungslosigkeit besteht nicht darin, daß die Sprecher von Christus überhaupt noch nichts gehört hätten; was sie nicht begreifen, ist vielmehr dies, daß sie Christus selbst Gutes getan oder verweigert haben sollen. Auch für den Christen muß es paradox sein zu hören, daß er Christus selbst hungrig, durstig, obdachlos, nackt, krank, gefangen angetroffen haben soll. Der Ausdruck „alle Völker" meint also wirklich alle Menschen, nicht bloß Heiden, sondern auch Juden und insbesondere auch Christen. Nur so wird V. 34 verständlich, wo doch zweifellos genau diejenigen angesprochen werden, die in 24, 22. 31 als „die Auserwählten" bezeichnet sind. Es wäre, nebenbei bemerkt, sehr zu erwägen, ob man die Worte τῶν ἀδελφῶν μου V. 40 nicht tilgen soll. Sie fehlen in B*. Gewiß könnte Homoioteleutonausfall vorliegen, aber ebenso gut können die Worte eine nachträgliche Glosse sein, die den Ausdruck „diese Geringsten" erläutern soll. Warum fehlen sie denn in V. 45? In Mk 10, 40 sieht der Vf. ein „Nichtwissen Jesu" zum Ausdruck gebracht (S. 68); in Wirklichkeit sagt Jesus nur, daß er das Sitzen zu seiner Rechten oder Linken nicht zu vergeben habe. Die Vermutung Zahns, daß die Zebedäiden Vettern Jesu waren, sollte nicht unwidersprochen hingenommen werden (S. 69 A. 84). Das „Richten" Mt 19, 28 = Lk 22, 30 wird S. 74 richtig in der nurbiblischen Bedeutung von „herrschen" verstanden; trotzdem wird S. 6 gesagt, daß Jesus hier den Zwölfen das Sitzen auf zwölf Thronen zum Gericht über die Stämme Israels verheißt. Einmal wird die Ansicht Goguels erwähnt, daß Mk 10, 29f ironisch gemeint sei (S. 72 A. 97). Dieser Deutung müßte wohl noch etwas näher nachgegangen werden; es gibt

nämlich Ausleger, die dazu neigen, überhaupt aus den Lohnworten Jesu teils bittere, teils melancholische Ironie herauszuhören, vgl. etwa V. Grönbech, Jesus der Menschensohn, übers. v. H. H. Schaeder, Stuttg. 1941, 87, der außer Mk 10, 29f auch Mt 19, 28 so versteht.

Leider sind eine Reihe von Druckfehlern und ähnlichen kleineren Versehen stehengeblieben. Sie brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Nur das eine sei noch gesagt, daß in die Verweise auf Josephus Ordnung gebracht werden müßte; die Werke dieses Autors werden bald lateinisch (Antiqu.), bald deutsch (Krieg) angeführt, außerdem sind die Fundstellen das eine Mal nach Buch, Kapitel und Nummer, das andere Mal wieder nach Buch und §§ angegeben.

Passau Josef Blinzler

Dettloff, Werner, O.F.M., *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre.* Franziskanische Forschungen, herausgegeben von P. Dr. Philotheus Böhner OFM und P. Dr. Julian Kaup OFM, 10. Heft. Werl/Westf. (Dietrich-Coelde-Verlag) 1954, XVIII und 233 S. kart. 14.— DM.

Es wird noch viel mühselige Einzelforschung nötig sein, ehe die Zeit von der Hochscholastik bis zur Reformation quellenmäßig und vor allem unter Berücksichtigung des noch unausgewerteten handschriftlichen Materials durchleuchtet ist und in durchgehenden Entwicklungslinien dargestellt werden kann. Die vorliegende Arbeit, mit der der Verfasser den theologischen Doktorgrad der Universität München erlangt hat, beweist, daß sich selbst über so markante und überragende Gestalten wie Duns Scotus summarische Urteile und teilweise Abwertungen in die Sekundärliteratur eingenistet haben, die nur dadurch richtig gestellt werden können, daß man die Texte selbst zum Sprechen bringt.

Scotus hat in mehreren Werken immer wieder seine Lehre von der acceptatio divina behandelt, jeweils mit verschiedener Zielsetzung und thematisch erweitert oder eingeschränkt, so in der Lectura prima von Oxford (I, d. 17, q. 1), der Reportatio Parisiensis (I, d. 17, q. 1—2), dem Quodlibet (q. 17) und der Ordinatio (I, d. 17, q. 1—3). Der Verfasser hat unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse von Fr. Pelster über die zeitliche Aufeinanderfolge diese Texte nach sorgfältiger Vergleichung und Bewertung der verschiedenen Handschriften und Lesarten meist in den Anmerkungen im Wortlaut beigefügt und dadurch zugleich ein wichtiges Quellenbuch geschaffen. Zu diesen Hauptstellen fügte er noch Ergänzungen aus anderen Quästionen und erwies die tiefere Begründung der Akzeptationslehre in der Gotteslehre und ihre Auswirkungen für die Christologie. Damit wurde zugleich ein Einblick in fundamentale Positionen und Eigentümlichkeiten der skotistischen Denkkategorien erschlossen.

Die Theologie des Johannes Duns Scotus ist theozentrische Theologie. Im Mittelpunkt steht die absolute Freiheit des alles beherrschenden göttlichen Willens. Das obiectum proximum des göttlichen Willens ist die göttliche Wesenheit selbst, in der alle ihm innewohnende Vollkommenheit ihren Grund hat. Diese Vollkommenheit ist schlechthin vollkommen und bedarf keiner Ergänzung von außen. Infolgedessen hat der göttliche Wille auch kein notwendiges obiectum secundarium, auf das er sich richtete, um etwa die Vollkommenheit des göttlichen Wesens auf irgendeine Weise zu vermehren. Die sekundären Objekte des göttlichen Willens sind in ihrem Sein von ihm abhängig, und Gott steht allem Außergöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber, also zunächst grundsätzlich auch jeder menschlichen Person in der Gnade und jedem Werk, das aus der caritas hervorgeht. Die freie Willensäußerung, durch die Gott vernünftige Geschöpfe auf die Seligkeit hinordnet, nennt Scotus acceptatio. Gott hat nun in Freiheit angeordnet, daß er Menschen nur im Stand der Gnade, und Werke nur, wenn sie von der caritas informiert sind, für das ewige Leben akzeptiert. Es bedarf also auch ein actus caritate formatus der göttlichen Akzeptation, um verdienstlich zu sein. Dem freien göttlichen Willen kommt bei dieser Akzeptation die ausschlaggebende Bedeutung zu. Es muß dabei aber unterschieden werden zwischen dieser Festsetzung der Bedingung für die Akzeptation durch den freien göttlichen Willen im allgemeinen und der Anwendung dieses allgemeinen Prinzips auf den Einzelfall. Das einzelne acceptum, das sich dem göttlichen Willen darbietet, nachdem er jenes allgemeine Gesetz aufgestellt hatte, ist akzeptiert, insofern Gott das allgemeine Gesetz durch ein Urteil auf den Einzelfall anwendet. Dieses Urteil gründet sich auf eine habilitas des Menschen oder seines Werkes, die in der caritas besteht. Die einzelne Akzeptation hängt also vom mitwirkenden Liebeshabitus ab, durch den der Akt auch eine gewisse seinsmäßige Veränderung, eine höhere Vollkommenheit als der natürliche Akt besitzt. Bei der Anwendung des allgemeinen Gesetzes für die Anerkennung von Verdiensten am Menschen oder an seinem Werk handelt Gott gewissermaßen nicht mehr frei, da er sich selbst an jenes allgemeine Prinzip gebunden hat (potentia

ordinata). Wenn Scotus nun aber in der Rechtfertigungslehre doch weiterhin von der acceptatio spricht, dann wird dies aus seinem theozentrisch-personalen Ansatz verständlich, der die absolute Freiheit des begnadenden göttlichen Willens stärker betont als den objektiven Wert der menschlichen Verdienste. Im eigentlichen Sinn ist Gott nicht genötigt, einem Geschöpfe etwas zu vergelten. Streng genommen ist Gott nur seiner eigenen Güte etwas schuldig, nämlich, daß er sie liebt. Das Recht des Geschöpfes ist in seiner Güte begründet, die an der Güte des göttlichen Wesens teilnimmt. Mit Rücksicht auf diese Güte des göttlichen Wesens hat dann auch das Geschaffene ein gewisses Recht auf die Gerechtigkeit Gottes, die er seinem eigenen Wesen notwendig widerfahren läßt.

Kann der vom Thomismus herkommende Leser hier noch Brücken zu seinen eigenen Denkwegen erkennen und sich der Konvergenz an einem wenn auch von verschiedener Richtung, so doch gemeinsam erkannten Sachverhalt erfreuen, so vermag er sich kaum mit den Konsequenzen dieser Akzeptationslehre in der Christologie des Duns Scotus abzufinden. Ausgehend von einem zweifachen esse existentiae in Christus und damit einer schärfer als bei Thomas von Aquin angesetzten Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Natur, gelangte Scotus über die nicht stringente Unendlichkeit der Verdienste Christi zu der Notwendigkeit ihrer Akzeptation durch Gott. Außer diesen theologischen Hauptfragen hat der Verfasser noch eine Reihe von Einzelthemen aufgezeigt und entfaltet, die Scotus im Zusammenhang mit der Akzeptationslehre erörterte: die ehrfurchtsvolle Auslegung des Lombarden hinsichtlich seiner Auffassung, daß der Hl. Geist unmittelbar, ohne geschöpflichen Liebeshabitus den Liebesakt hervorbringe (was Scotus glaubt im Sinn des Lombarden anders interpretieren zu dürfen), die Art der Kausalität und des Zusammenwirkens von Wille und caritas, die Unterscheidungen von verdienstlichem Akt als A k t und als v e r d i e n s t l i c h e m Akt, von natürlichen Habitus und dem Habitus der caritas, von natürlicher Liebe und verdienstlicher Liebe, von habitualiter acceptus und actualiter acceptus, das Verhältnis von Potenz und Habitus, von meritum und acceptatio beim verdienstlichen Akt, von Akzeptation und Prädestination.

Als wertvolle Anliegen skotistischer Theologie müssen anerkannt werden: der theozentrisch-personale Ausgangspunkt, der gegenüber der abstrakt-metaphysischen Betrachtungsweise der Hochscholastik einen gewissen Rückgriff auf die heilsgeschichtlich-personale Sicht der Patristik darstellt und damit der heute wieder stärker zu Ehren gekommenen biblischen Theologie nahesteht. Man wird dem Verfasser auch beistimmen können, daß in der skotistischen Christologie das urfranziskanische Bestreben, die Menschheit Christi besonders zu verehren, in der Theologie stärker berücksichtigt worden ist. Auch hier sind die Parallelen zur biblischen Theologie deutlich genug. Desgleichen wird der Blick auf die dauernde Gratuität der Gnade gesichert. Man könnte vielleicht sagen: Während die thomistische Theologie sich gleichsam mit der freien Setzung Gottes am Anfang grundsätzlich abgefunden hat und dann die seinsnotwendigen Voraussetzungen des Verdienstes als eines meritum de condigno erörtert, behält Scotus die Verbindung mit dieser freien Setzung Gottes durch seine Akzeptationslehre in allen Ausgliederungen der Gnadenlehre bei. Von einem „Heilsgeschäft" mit Gott könnte wohl er nie sprechen; seine Spekulation ist nichts anderes als die Entfaltung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1 16), wonach aller Lohn Gnadenlohn ist.

Der Verfasser sah es nicht als Ziel seiner Arbeit an, Kontroversen mit den anderen theologischen Systemen auszutragen und berührte Streitfragen nur, insoweit sie für den Zusammenhang wichtig sind, machte aber von seinem guten Recht Gebrauch, schiefe Urteile über die skotistischen Lehrpunkte zu begradigen. So kann auch hier nicht der Ort sein, in eine sachliche Auseinandersetzung zwischen Skotismus und Thomismus einzugehen. Es kann auch dem Verfasser nicht zur Last gelegt werden, daß der von thomistischen Ansatzpunkten her denkende Theologe seine Anliegen in der Gnadenlehre und in der Christologie des Duns Scotus weder gewahrt noch widerlegt findet. Diese Arbeit macht somit auch Grenzen der Theologie überhaupt deutlich, zunächst eine gewisse Beklemmung darüber, daß es zwar verschiedene Sichten auf göttliche Geheimnisse gibt, die aber doch nicht als vereinbar sondern eher widersprüchlich erscheinen. Freilich offenbart dieser Sachverhalt nicht nur die unauslotbare Tiefe des Wesens Gottes und des Übernatürlichen, sondern zugleich den anbetenden Charakter der Theologie. Die andere Grenze umgibt diese Art zu theologisieren, wie sie hier im Wortlaut des Duns Scotus und seiner Darstellung zutage tritt. Es soll nichts Negatives über die Arbeit selbst gesagt sein, im Gegenteil noch die scharfsinnige spekulative Leistung gewürdigt sein, wenn dem Eindruck Raum gegeben wird, daß diese Art von Begriffsmathematik einem aus großen Höhen kommenden Gebirgswasser gleicht, das zwar völlig klar, aber auch eisig kalt und noch von wenig Geschmack ist.

Man braucht aber am wenigstens einem Vertreter des seraphischen Ordens die Notwendigkeit einer damit zusammenhängenden theologia cordis zu empfehlen; er selbst hat auf die glückliche Synthese beider Denkweisen bei Bonaventura hingewiesen.

Dem Verfasser sei gerne das Lob ausgestellt, daß er, geschult an der scharfgeschliffenen Geistigkeit des doctor subtilis, dessen Texte mit absoluter begrifflicher Sauberkeit zergliedert, verglichen und gedeutet hat. Die Darstellung ist übersichtlich und logisch fortschreitend, in dem unerläßlichen Anschluß an Scotus und dessen Wechsel von anderen Lehrmeinungen, Argumenten und Gegenargumenten keine flüssige Lektüre, aber gerade deswegen spannend. Wiederholte Zusammenfassungen ersparen Zurückblättern und bekunden didaktische Rücksichtnahme. So möge der Wunsch des Verfassers bald in Erfüllung gehen, durch weitere Studien den zeitgenössischen Rahmen seiner Arbeit zu erweitern und noch offen gelassene Fragen, wie die Beziehungen der Theologie des Duns Scotus zum Nominalismus und zur Rechtfertigungslehre Luthers beantworten zu helfen.

Dillingen a. d. Donau H. Lais

Wiesmann SJ, Hermann, *Die Klagelieder übersetzt und erklärt,* Frankfurt/Main Süd 10 (Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen) 1954, 275 Seiten (maschinenschriftliche Verfielfältigung).

P. Wiesmann († 1948) hatte vor langer Zeit den Kommentar über die Klagelieder für J. Nickel's Exeget. Handbuch, das nicht zum Abschluß kam, übernommen. Für diese Arbeit hat er umfassende Vorstudien gemacht, die er in einer Reihe von Aufsätzen (im vorliegenden Buch sind 16 S XIV aufgezählt) veröffentlichte. Die exegetische Wissenschaft ist dem Herausgeber, P. Wilhelm Köster, sicher dankbar, daß er dieses ausgereifte Werk, das den größten Kommentar über die Klagelieder darstellt, vorlegte.

In der Einleitung (S. 1—101) werden alle hierher gehörenden Fragen gestellt und eingehend beantwortet. Besonders ausführlich ist das 5. Kapitel: Einheitlicher Ursprung, Jeremianischer Ursprung, Ort, Zeit, Art der Entstehung (S. 44—87). Wer diese Ausführungen liest, kann kaum mit gutem Gewissen die traditionelle Ansicht, daß der Prophet Jeremias die Klagelieder verfaßt hat, bestreiten.

Der Kommentar ist so angelegt, daß an erster Stelle textkritische und sprachliche Bemerkungen stehen, dann die Übersetzung vorgelegt wird und schließlich Gedankengang und Erklärung folgen. Die textkritischen Bemerkungen fußen auch auf den alten Übersetzungen (LXX Pesch. Targ. Vulg.) und auf den Resten der jüngeren griech. Übersetzungen des Aquila und Symmachus; in der Einleitung S. 90—92 stehen allgemeine Ausführungen. Gerade über den Text der Klagelieder ist schon viel Wertvolles geschrieben worden; ich verweise nur auf den Aufsatz von W. Rudolph, der Text der Klagelieder in: Zeitschrift für die atl. Wissenschaft 56 (1938) 101—121. Da hätte W. ruhig seinen Vorgängern folgen können, deren Arbeiten er kennt und zitiert; dann wären nicht so manche schiefe und unrichtige Urteile gefällt worden. S. 90 heißt es, daß die Wiedergabe der LXX vielfach nicht wortgetreu, sondern sinngemäß und umschreibend ist, und weiter unten, daß die Übersetzung des Aquila an einzelnen dunklen Stellen eher eine Umschreibung als eine wortgetreue Übertragung gibt. Das Gegenteil ist richtig. Von der Kritik einzelner Stellen sei als Beispiel nur 3, 63 genannt: LXX B ἐπ᾽ ὀφθαλμοὺς αὐτῶν minnegdām. Dies kommt keineswegs in Frage; denn neged hat andere Entsprechungen und die Verderbnis ist innergriechisch, wie richtig Rudolph S. 116 zeigt. Die Übersetzung ist sorgfältig gemacht. Störend wirken die Zusätze in eckiger Klammer [ ], einmal weil sie vielfach unnötig sind (so kann 1, 4 [und härmen], 4, 13 [Blut], 4, 16 [selbst] ruhig fehlen) und dann, weil eckige Klammern nach den Regeln der Textkritik immer für zu Tilgendes angesetzt werden. Manche Wiedergaben werden kaum Gefallen finden (trotz eingehender Begründung), weil sie nicht entsprechend sind und manchmal auch zu nüchtern klingen, so gleich zu Beginn 1, 1 „die (einst) so gefolgreiche", 1, 8 „(so) geriet sie ins Wanken" (vgl. 1, 17), 5, 12 „der Stand der Ältesten verunglimpft", 5, 13 „Jünglinge jammern (an) der Mühle". Die Erklärung ist ausgezeichnet: deutlich ist immer die Gliederung dargelegt (allerdings ist zuweilen zu viel „gegliedert") und eindrucksvoll wird der theologische Gehalt aufgezeigt.

Würzburg J. Ziegler

Schaefer, Max, *Die katholische Kirche im Lichte der evangelischen Anliegen.* Ein katholische Buch für Christen aller Konfessionen. Limburg-Lahn (Steffen-Verlag) 1951. 219 S. DM

Jede Veröffentlichung, die dem großen Anliegen der konfessionellen Verständigung dient, muß dankbar begrüßt werden. Wir stellen mit Genugtuung fest, daß im Auftrage des konfessionskundlichen Institutes des Evangelischen Bundes seit 1954 auch römisch-katholische Quellen herausgegeben werden, um die katholische Lehre für die Protestanten authentisch darzustellen. Bisher

sind fünf Hefte erschienen (Heliand Verlag Lüneburg): Die katholische Lehre von der Hl. Schrift und von der Tradition, von der Rechtfertigung und von der Gnade, von Messe und Abendmahl, die katholische Staatslehre und die katholische Lehre von der Kirche. Während es sich dort um ausgesprochen theologische Arbeiten handelt, hat Schaefer sein Buch den von der katholischen Kirche getrennten Brüdern und Schwestern gewidmet. Er beleuchtet vom katholischen Standpunkt aus das katholische Lehrgebäude so, daß diejenigen Stellen licht erscheinen, welche für den Nichtkatholiken im Dunkel liegen oder nur in seiner eigenen Konfession gebührend zur Geltung kommen. Aus Fundamentaltheologie, Dogmatik, Kirchenrecht und gelebter Frömmigkeit hat er eine Fülle von Punkten unter den Themen aneinandergereiht: Der übervölkische Charakter der Kirche, die Gottunmittelbarkeit und die Gnaden- und Rechtfertigungslehre der Kirche, die Sakramentenlehre der Kirche, der Doppelcharakter der Kirche als Amts- und Liebesgemeinschaft, der Marienkult und die Engel- und Heiligenverehrung der Kirche, das Familienideal der Kirche. Methodisch zweckmäßig zieht er möglichst alle einschlägigen Schriftstellen zusammen und bietet am Ende des Textes allein 55 Seiten Schriftstellen im Wortlaut. Im Zuge katholischer Schriftdeutung kann es nicht ohne Feststellungen abgehen, daß die protestantische Auslegung nicht zutrifft. Andererseits läßt der Verfasser darüber keinen Zweifel, daß des öfteren biblische Anhaltspunkte zum theologischen Beweis nicht ausreichen, sondern mehr andeutenden und unterstützenden als beweisenden Wert haben. Deshalb werden bei manchen Lehrpunkten (z. B. für das Einzelbekenntnis in der Beichte) die wichtigsten Traditionszeugnisse aufgeführt.

Die katholische Lehre wird überall korrekt dargestellt und in ruhigem, unpolemischen Ton geboten. Dabei werden keine Grenzen verwischt. „Die Wahrheit ist intolerant, aber die Kirche soll tolerant sein. Sie toleriert nicht den Irrtum, aber die Irrenden", die sie zugleich liebt. Einwände gegen die katholische Lehre werden entkräftet, Mißdeutungen berichtigt, Mißverständnisse aufgelöst. Es wird auch nicht verschwiegen, wo nach katholischer Auffassung bei den Nichtkatholiken religiöse Verarmung und religiöses Versäumnis vorliegen, wenn katholische Formen abgelehnt werden, z. B. bezüglich der Engel-, Heiligen- und Marienverehrung. Da das Buch für religiös aufgeschlossene Gläubige aller Konfessionen gedacht ist, darf zur Beurteilung seines theologischen Tiefganges nicht der Maßstab angelegt werden, den man für eine wissenschaftliche Symbolik fordern müßte. Im Hinblick auf nichtkatholische Leser, die nur den biblischen Begriff des „Reiches Gottes" und meist in seiner extrem eschatologischen Fassung kennen, hätte wohl die Verwendung dieses Begriffes stärker differenziert werden müssen. Es sollte deutlich werden, daß der enge und strenge biblische Reich-Gottesbegriff im Laufe der Geschichte der Kirche eine zunehmende Identifizierung mit der Kirche einerseits und mit dem sittlich-religiösen Innenleben andererseits erfahren hat, so daß heute in der katholischen Verkündigung in einem weiteren Sinne vom Reiche Gottes gesprochen wird, ohne daß dafür die strengen Stellen des Neuen Testamentes als unmittelbar beweiskräftig verwendet werden können. In den Ausführungen über die Prädestination wird an vielen Schriftstellen gezeigt, daß sie nicht die von Luther postulierte Heilssicherheit meinen; doch dürfte die katholische Lehre über die Prädestination selbst nicht hinreichend dargestellt sein. Am wenigsten befriedigt die Darlegung über das Wesen des Meßopfers. Rein umfangmäßig hätte ihr mehr als nur eine gute Seite gewidmet werden müssen. Sodann sollte nach dem Hinweis auf „vielerlei theologische Deutungen" der Vergegenwärtigung des Todesopfers Christi im Meßopfer nicht bloß die Mysterientheologie Odo Casels erwähnt werden. Freilich, keine Meßopfertheorie hat so stark wie die Mysterienlehre die Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer betont und keine andere würde sich so gut eignen, den Protestanten den Opfercharakter der hl. Messe zu erschließen. Aber die autoritative Ablehnung der mysterientheologischen Deutung der Enzyklika „Mediator Dei" durch den Sekretär des hl. Offiziums (Kardinal Marchetti-Selvaggiani (25. 11. 1948, vgl. Salzburger Klerusblatt vom 25. 12. 1948) und die innerkatholische Auseinandersetzung verwehren es uns, den Protestanten hier eine Brücke anzubieten, die imaginär geblieben ist. Der Weg zum Verständnis des hl. Meßopfers dürfte für sie leider länger und schwieriger sein als es manchen Optimisten im Gefolge Casels (z. B. E. Masure, Le sacrifice du corps mystique, Paris 1950) zunächst geschienen hat. Die Didache sollte nach den neueren Erkenntnissen nicht mehr für das erste Jahrhundert angesetzt werden. Sie wird in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Da mit diesen Hinweisen die Kritik erschöpft ist, soll der Gesamtwert des Buches dadurch nicht beeinträchtigt sein.

Die Sprache ist frei von theologisch-technischen Termini und deshalb allgemein leserlich. Wie das Buch auf nichtkatholische Leser wirkt, kann der katholische Theologe nicht erahnen. Wir haben auch keine Möglichkeit,

zu erfahren, wieviele Nichtkatholiken es tatsächlich lesen. Es ist aber auch für Katholiken wertvoll, zunächst, um die Schriftgemäßheit der katholischen Lehre und damit die Hl. Schrift selbst besser kennen zu lernen. Sodann vermag es dem Seelsorger für den Unterricht von Konvertiten gute Hilfe zu leisten. Der Dienst an der Einheit der Kirche wird durch das Bekenntnis versöhnlich gefördert: „Die Stunde der Una sancta wird alle Konfessionen bereichern. Denn alle tragen ihre Schätze zusammen. Die Katholiken fühlen sich nicht nur als die Gönner und Geber, sondern auch als demütig Lernende und Beschenkte."

Dillingen a. d. Donau H. Lais

Grente, Georges, Erzbischof von Le Mans, *Die Herrlichkeit der Sakramente,* übersetzt von Prof. Dr. J. Brinktrine. Paderborn (Verlag Ferdinand Schöningh) 1951. 296 S. 8.80 DM.

Das Buch bietet mehr als sein Titel vermuten läßt. Für religiöse Laien geschrieben, schildert es zunächst das Verlangen der Seele nach Gott, die Begegnung Gottes mit den Menschen in Jesus Christus und die Vereinigung mit ihm in der Gotteskindschaft. Nach der Veranschaulichung des Gnadenlebens werden dann die Sakramente als Mittel dargestellt, die Gnade zu erlangen und die Vereinigung mit Gott aufrecht zu erhalten. Einer knappen allgemeinen Sakramentenlehre folgen die Einzelsakramente nach den allgemein üblichen, jeweils abgewandelten Stichworten: Wirkungen, Materie und Form, Charakter, Spender, Empfänger, Disposition, Verpflichtung. Eigentlich theologische Fragen sind um des praktischen Zweckes willen ausgelassen. Dafür wird die Liturgie der Sakramente entfaltet und sind moralisch-aszetische Ratschläge angefügt. Der Verfasser, der Mitglied der Académie Française ist, bediente sich für die Textgestaltung absichtlich der Methode des hl. Franz von Sales und spricht „im Ton der Konversation zu einigen idealen Hörern". Die Stärke des Buches liegt darin, daß es nicht bloß belehrt, sondern psychologisch ansprechend wirbt und religiös erwärmt. Ob freilich die dem französischen Lebensstil angepaßte Sprechweise auch dem deutschen Gemüt ganz zusagt, ist eine andere Frage. Es könnte sein, daß dieser Ton manchem zu formell-elegant klingt und zu sehr aus einem Salon zu kommen scheint als daß er seine Herzenskammer treffen könnte. Doch kann man gerade in der guten deutschen Übersetzung durch Prof. Brinktrine die Echtheit der Empfindung nicht überhören. Theologisch fällt auf, daß die Sakramente stark individualistisch-aszetisch erörtert werden. Die Beziehungen zur Kirche als dem Ursakrament, zum mystischen Leibe Christi treten nicht hervor. Nicht einmal bei der hl. Eucharistie wird deren kirchenbildende, einigende Funktion erwähnt. Vom Meßopfer ist nicht die Rede. Bei der Schilderung der sakramentalen Gnaden vermißt man die uns vertraute Christusbildlichkeit, also die jeweils besondere Verähnlichung mit Christus durch den Empfang gerade dieses Sakramentes. Unter den Wirkungen des Ehesakramentes werden dem Leser die spezifischen ehelichen Gnaden vorenthalten. Abgesehen von diesen Eigentümlichkeiten und Fehlanzeigen vermag das Buch aber in seinem reichen positiven Gehalt sicher religiös aufgeschlossene Laien zur Hochschätzung des sakramentalen Lebens anzuleiten.

Dillingen a. d. Donau H. Lais

Berlinger, Rudolf, *Das Nichts und der Tod,* Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1953. 197 S. 10.50 DM.

Das vorliegende Buch unternimmt in dichter Gedankenführung den Versuch einer fruchtbaren Erneuerung spekulativen Denkens, das die Philosophie einer reinen Existentialität dadurch überwindet, daß es sich den Zugang zu einer personalistischen Seinsmetaphysik erarbeitet. Das letzte Kapitel gibt im Aufriß durch den Ternar Sein, Wissen, Freiheit das Programm des metaphysischen Grundanliegens des Verfassers. Die Methode des dialektischen Umkreisens ist ihm aufgenötigt eben durch die ontologische Dialektik von Seiendem und Sein, die die Verschiedenheit von Seiendem und Sein zu durchdenken hat. Nichts und Tod werden in dieser Dialektik zum Organon der Bestimmung ihrer Grenzen und Übergänge zugleich. Beide geben dadurch dem Seienden als solchem und dem Menschen insbesondere ihre „endliche Wesensgestalt" und zugleich ihre unendliche Intention. Die Reflexion selber tendiert dahin, je eindringlicher sie wird, durch eine Analyse des Phänomens der Überschüssigkeit die Endlichkeit in ihrer Vergänglichkeit zu offenbaren. Der dialektische Aufstieg dieses Denkens versucht die in der Endlichkeit vorlaufende Transzendenz hier und jetzt im Ereignis des Todes apparent zu machen. Jedes Ereignis der Endlichkeit ist aetern signiert. Das von Berlinger dialektisch erarbeitete Transzendieren biegt nicht zurück in eine sich selber wieder im Kreis fassende Bewegung einer transzendentalen Reflexion. Es liegt in der Konsequenz dieses metaphysischen Denkens, daß es einen beträchtlichen Schritt grundsätzlicher Natur über Husserl und Heidegger hinausgeht. Bei Heidegger erscheinen Nichts und Tod als Hermeneutika einer Verabsolutierung der Endlichkeit. Da-

gegen bleiben bei Berlinger Nichts und Tod im Sinne der großen metaphysischen Tradition Verweise in die Sphäre der Freiheit, in der die Frage nach dem Theodiceeproblem unabweisbar ist. Er verfällt nicht der Täuschung, durch eine methodisch gemeinte Epoche das sachlich geforderte Gottesproblem umgehen zu können. Das ist der innere Grund, weshalb Berlingers Buch weder im Sinn einer positivistischen Metaphysik noch gar im Sinn einer ästhetisierenden Unverbindlichkeit verbleibt. Die metaphysische Stringenz seines Denkens verbietet es ihm. Der Ansatz seines Denkens nötigt ihn, das Problem der Transzendenz zum letzten Programm seiner Metaphysik zu machen.

Die Untersuchung beginnt mit einer Remotio des Denkens, wie sie durch den phänomenologischen Begriff der Reduktion für das heutige Philosophieren eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Diese Remotio will das Denken in jene Indifferenz bringen, durch die das „Nichts und der Tod" zu produktiven Momenten einer Metaphysik werden. Die Überschüssigkeit, das Werden, die Zeit heben sich im Fortschreiten dieses spekulativen Denkens mehr und mehr in das Ereignis der Geschichtlichkeit auf. Was zunächst als Paradoxie der Gegensätze erscheint, offenbart sich als dialektisch erarbeitete Analogie. Analogie heißt hier Entsprechung, Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit, die bestimmt ist durch das Ineinandergreifen von Seiendem und Sein, sowie es hier und jetzt das Denken erfährt und dadurch in die Transzendenz verweist. Dieses Verweisen nennt Berlinger die ontische Grundbewegung des Seienden.

Diese ontische Grundbewegung des endlich Seienden ist durch die Momente der Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Sterblichkeit charakterisiert. Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Sterblichkeit werden zurückgenommen in die Freiheit des Ichs, das erst von dieser Position aus sich die Frage zu geben versteht: Wer ist der Ursprung? An dieser Nahtstelle der Spekulation liegt auch der scharfe Unterschied von Berlingers egologischem Grundprinzip, das sich nicht transzendental, sondern ontologisch versteht. Das Sein der Transzendenz ermöglicht im Modus des Fragens dem Ich seine Freiheit. Mit Recht betont Berlinger, daß die Was-Frage, auf den Menschen hin gefragt, zur Transzendenz im wahren Sinn nicht durchdringt, weil sie den Menschen in seiner Personalität nicht zu zeigen vermag. Allein die Wer-Frage ist der richtige Ansatz zur Ausarbeitung einer personalistischen Metaphysik. Der Tod wird damit zur ontologischen Personifikation des Menschen. Das will sagen: Er zeitigt gerade durch seine Endlichkeit das Moment des Ewigen im Menschen. Damit hängt aufs engste zusammen der Verlust der endlichen Selbstverfremdung des Menschen im Tod und die Selbstfindung des Menschen im Berühren der Transzendenz. Der Tod wird damit für dieses Denken zur Besiegelung der Personalität des Menschen. Daß der Mensch wahrhaft Person ist, das allein zeitigt sich im Tod. Er ist das persönliche Weltereignis des endlich Seienden. Der Tod bestimmt damit den Menschen als Person und hebt durch die ekstatische Freiheit den Menschen in sein wahres Sein. Die Bedingung dieses Ereignisses der Transzendenz im Menschen ist das Sein selber — das ipsum esse.

Zwar knüpft die Arbeit an Heideggers Ansätze des Denkens an; doch werden in ihr das Nichts und der Tod zu Medien der Endlichkeit des Seienden, um in einer implizit gegebenen Prinzipienlehre ihre Überwindung zu finden. Es geht hier nicht um eine Absolutsetzung des Todes oder des Nichts im Sinne des Nihilismus eines von Heidegger ausgehenden Sartre; vielmehr versuchen die vorliegenden phänomenologischen Analysen eine beim späteren Husserl latent vorhandene, aber nicht herausgearbeitete Archologie im Sinne eines metaphysischen Denkens aufzunehmen. Es wäre ein grundlegendes Mißverständnis, wenn man in dieser Arbeit lediglich eine Erneuerung der Todeslehre Schelers oder Rilkes sehen wollte. Es kann deshalb bei Berlinger nicht von einem Sein zum Tode die Rede sein. Der Tod manifestiert vielmehr, was der Mensch endgültig durch Sein und Freiheit ist. Nichts und Tod bleiben so Index sowohl der Endlichkeit als Übergang zwischen Seiendem und Sein; hier zeigt sich die Produktivität dieses Ansatzes. Er weiß die Immanenzmetaphysik auf die Philosophie einer strengen Transzendenz hin zu überwinden. Es steht wohl zu erwarten, daß Berlinger den Entwurf dieser transzendentalontologischen Metaphysik gerade im Hinblick auf ihre personalistische Fundierung in systematischer Ausarbeitung vorlegen wird.

Würzburg Josef Hasenfuß.

Padberg, Rudolf, *Erasmus als Katechet.* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge Band IX; Hrsg. F. X. Arnold) Freiburg: Herder 1956. Kart. 10.— DM.

Die Arbeit untersucht den „Literarischen Beitrag des Erasmus von Rotterdam zur katholischen Katechese des 16. Jahrhunderts". Einleitend wird einerseits das Erasmus-Bild des humanistischen Reformkatholizismus abgegrenzt gegen seine Verunstaltungen durch Reformation und Restauration, und wird andererseits die katechetische Situation des ausgehenden Mittelalters aufgrund des katechismusartigen Schrifttums geschildert. Ab-

schließend werden die katechetische Sonderleistung des Erasmus gewürdigt und deren Auswirkung (auf Witzel, Pflug u. a.) verdeutlicht. In der Mitte der Arbeit aber steht die umfängliche Analyse der beiden katechetischen Schriften des Humanistenfürsten, seines kleinen Katechismus, des „Christiani hominis institutum" (1512 f), und seines großen, der „Explanatio symboli apostolorum" (1533).

Diese Analyse, gründliche Kenntnis der Quellen spiegelnd (des erasmischen wie überhaupt des zeitgenössischen katechetischen Schrifttums), geht sowohl des Erasmus Ziel und Methode an wie auch und vor allem die materialkerygmatischen Grundanliegen seiner katechetischen Konzepte. Padbergs Arbeit erfreut einerseits durch die Solidität ihrer archivalischen Voraussetzungen, andererseits aber durch Akribie und methodische Sauberkeit ihrer Argumentation. Aus dreifachem Grunde verdient die Schrift das besondere Interesse nicht bloß des Katechetikers, sondern auch des Katecheten.

Erstens hilft sie, ein Unrecht gut zu machen. Je eingehender die Einzelforschung mit Erasmus sich beschäftigt, umso katholischer wird seine Gestalt. Das gereinigte Erasmus-Bild, das zuletzt in Alfons Auers moraltheologischer Analyse des Enchiridion (Düsseldorf 1954) aufschien, erhält durch Padbergs Untersuchung neue sympathische Züge (die in den bekannten Werken von Huizinga, Meissinger und Newald mehr pauschal skizziert als einzeln erwiesen wurden). Der skeptische Rationalist und der versatile Moralist sind Oberflächengebilde; dahinter erscheint der Verteidiger des integralen Glaubens, dem die Christuswirklichkeit wie ihre sakramentale Vergegenwärtigung Geistes- und Herzensanliegen waren. Die „fides per dilectionem operans" hat mindestens für die beiden Katechismen leitmotivische Bedeutung. Dabei ist Padberg nicht blind gegenüber des Erasmus Grenzen (Übertreibung des Formaldidaktischen und Unterwertung sowohl des Kirchenamtlichen wie des Folkloristischen). Zweitens trägt die Arbeit kräftig dazu bei, die katechismusgeschichtliche Situation des 16. Jahrhunderts zu klären und innerhalb derselben fromme Wünsche an historischen Möglichkeiten zu messen. Dabei wächst die Schrift über den katechismusgeschichtlichen Rahmen in den weiteren Bereich der Reformationsgeschichte; denn hinter ihrem kerygmatischen Sonderanliegen erscheinen die katholische Gestalt des englischen Humanismus, zu deren repräsentativen Vertretern (Colet, More und Fisher) Erasmus lebhafte Beziehungen unterhielt, und darüberhinaus die bewegenden Kräfte jenes humanistischen Reformkatholizismus, der reformatorisch war, ohne häretisch zu werden. Drittens endlich werden Grundanliegen der kerygmatischen Erneuerung unserer Tage am exemplarischen Fall der Erasmischen Katechismen verdeutlicht.

Nach dem Studium der Padbergschen Untersuchung fragt man sich verwundert — und solche Frage spricht für die Lebendigkeit dieses historiologischen Unternehmens —, warum erst jetzt der Humanistenfürst katechetisch gesehen und gewürdigt wurde.

München Th. Kampmann

Schmid, Josef, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes.* 1. Teil I, 1: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text. München, Karl Zink, 1955, 296 S.
I, 2. Einleitung, 1956, 376 S. II. 2. Teil: Die alten Stämme, 1955, 258 S. Preis der 3 Bände zus. 150.— DM.
(= Münchner Theol. Studien, I. Histor. Abt., 1. Ergänzungsband).

Die vorliegenden 3 Bände sind das Ergebnis einer Lebensarbeit; sie sind dem Gedächtnis von Fr. Diekamp und E. von Dobschütz gewidmet, die dem Verf. vor mehr als 25 Jahren die Anregung zu diesen Studien gaben. So hatte er schon 1936 „Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes" herausgegeben und darin den Text des Arethas und einiger jüngerer Zeugengruppen behandelt, welche für die Ermittlung des Urtexts nicht in Frage kommen, aber einen Einblick in die spätere Textentwicklung geben.

Nach dieser ersten Aufräumungsarbeit stößt er nun weiter in der Richtung zum Urtext vor. Er stellt sich die Aufgabe (II. S. 11), zunächst die beiden Textrezensionen *K* (= Koinetext) und *Av* (Andreaskommentar) festzustellen, und zwar nicht nur auf Grund der bisher als Hauptrepräsentanten verwendeten Handschriften Q bzw. P, sondern der gesamten Überlieferung, die freilich bei Av ein sehr verwickeltes Bild zeigt. Dann will er ihr Verhältnis zueinander und zu der älteren Überlieferung darstellen. Die letztere, bisher durch die Unzialen A, C und S (= Sinaiticus) verkörpert, ist durch die Auffindung des P^{47} wesentlich bereichert worden; dabei zeigt sich, daß einerseits A und C, andererseits P^{47} und S enger zusammengehören; dabei verdient, wie schon bisher erkannt war, AC den Vorzug. Eine Darstellung des Sprachgebrauchs der Apk soll dann die Ergebnisse der Handschriftenuntersuchung kontrollieren und ergänzen.

Bewußt außer Betracht läßt der Verf. (II., S. X f.) die Übersetzungen, so wichtig diese auch wären; aber es überstiege die Arbeits-

kraft eines einzelnen, zumal weithin erst die Voraussetzungen in Gestalt guter Textwiedergaben zu schaffen sind, unter deren Fehlen z. B. vielfach die Angaben bei Hoskier leiden. Ebenso übergeht er die Frage, ob es einen „westlichen" Text gegeben habe, die von der griechischen Überlieferung aus zu verneinen, aber erst auf Grund der Übersetzungen endgültig zu entscheiden wäre (II., S. 12, A. 2 und S. 149 f).

Was ist nun der Weg dieser Untersuchungen, bei denen er sich immer mit den bisherigen Arbeiten (besonders von Bousset, B. Weiss, v. Soden, Charles und Hoskier), im einzelnen oft sehr kritisch, auseinandersetzt?

Zunächst gibt er (I, 1) den Kommentar des Andreas wieder, dessen Entstehung er mit Diekamp zwischen 563 und 614 n. Chr. setzt (I, 1, S. 177; I, 2, S. 93). Dieser war schon 1596 von Sylburg auf Grund von 3, meist ungenügenden Handschriften herausgegeben und bei Migne, PG 106 wieder abgedruckt worden. Verf. gibt beider Seitenzahlen am Rand, so daß auch ältere Verweisungen nachgeprüft werden können; ferner gibt er einen Nachweis aller biblischen und patristischen Zitate und Reminiszenzen des Kommentars und vor allem einen ausführlichen, etwa die Hälfte jeder Seite einnehmenden textkritischen Apparat, der seine, wesentlich verbesserte Textgestaltung rechtfertigt. (Man lese vor Gebrauch desselben I, 2, § 11: Die Einrichtung der Ausgabe).

Dieser Kommentar ist schon an sich interessant: er teilt die Apk. in 24 Logoi (gleich der Zahl der „Ältesten") und 72 Kephalaia; gemäß der Lehre vom dreifachen Schriftsinn (S. 8) begründet er z. B., warum Christus 1, 13 den goldenen Gürtel um die Brust, nicht um die Lenden trage; zu 1, 14 bringt ein Teil der Handschriften ein Scholion des hl. Hesychius über die Augen Christi; seine Füße (1, 15) sind die Apostel, die im Feuerofen der Trübsal leuchten; an wenigen Stellen erwähnt er andre Lesarten, so zu 3, 7; die Zahl 666 wird ausführlich behandelt; bei den 12 Edelsteinen findet er bei jedem derselben eine Beziehung auf einen der Apostel; Jaspis-Petrus usw.

Aber das Interesse von Schmid gilt der Ermittlung des Bibeltexts, der dem Andreas vorlag (wohl nicht von ihm geschaffen wurde, wie v. Soden für möglich hielt). Dabei ist manchmal der wirkliche Text aus der Erklärung zu entnehmen, während die Wiedergabe des Bibeltextes, der versweise der Erklärung vorausgeht, viel mehr spätere Einflüsse erlitt. Der Einleitungsband (I, 2) gibt nun die Begründung für die Textherstellung. Verf. geht dabei methodisch ganz richtig von der Fassung des Kommentars aus, da dieser mehr Handhaben für die Beurteilung der variierenden Handschriften bietet als der Bibeltext. Zunächst (1. Abschnitt) gruppiert er die rund 70 Handschriften nach bestimmten Merkmalen in 12 Gruppen (*a* — *n*; *k* wird nicht verwendet, um keine Verwechslung mit dem *K*-Text aufkommen zu lassen); dazu kommen noch einige Einzelhandschriften, die sich nicht restlos einordnen lassen. Dabei werden öfters Stemmata geboten, die das Verhältnis der einzelnen Vertreter einer Gruppe anschaulich machen. Bei dem Stemma der Gruppe *d* (S. 23) wären für die zu vermutenden Zwischenstufen besser nicht die Kursivbuchstaben *a, b, c* verwendet worden, die sonst Gruppen bezeichnen. Freilich ist „die Herstellung eines die gesamte Textüberlieferung umfassenden und jeder einzelnen Gruppe ihren stets gleichbleibenden Platz innerhalb dieser Überlieferung anweisenden Stemmas nicht möglich" (I, 2, S. 258).

Daran wird man denken müssen, wenn man im Apparat stichprobenweise auffallende Varianten betrachtet; z. B. I, 1, S. 232, Z. 12: Die Hauptüberlieferung hat ἀπόξεσιν; Gruppe *d, f, l* und von *i* die Handschriften *2036* und *2074* haben ἀπόξυσιν; dagegen lesen von Gr. *i* die Handschriften *2042* und *2066* ἀπόξεσιν. Oder S. 62, Z. 4: statt διαδοχήν lesen διδαχήν die Gruppen *c, d, l;* dazu *n* ohne *2420* und von *i* die Handschrift *2066*. Man könnte auf den Gedanken kommen, ob nicht die Seitengänger der Gr. *i* anderswo einzuordnen wären. Aber Schmids ausführliche Darlegungen I. 2, S. 43 ff, und 185 ff. bringen eben doch übergeordnete Gesichtspunkte für die Einordnung in Gr. *i*. So wird man doch dem Ergebnis zustimmen müssen (S. 263), „daß im ganzen gesehen der Text des Andreas, wenigstens der des Kommentars, trotz aller verwirrenden Durchkreuzungen der Stämme und Gruppen der Überlieferung gut überliefert ist. Mag auch an einigen Stellen eine absolut sichere Gewinnung der ursprünglichen Textform unmöglich sein, so ist es anderseits kaum einmal nötig, die gesamte Textüberlieferung zu verwerfen und sich auf den schwankenden Boden der Konjekturalkritik zu begeben."

Der 2. Abschnitt des Einleitungsbandes zieht nun S. 266—338 aus dieser Gruppierung die Folgerungen für die Gewinnung des dem Andreas vorgelegenen Bibeltextes (also nicht des Urtextes der Apk., sondern des bereits durch Fehler und Korrekturen veränderten Texts des 6. Jahrh.). Im Ganzen läßt sich der Av-Text nicht mehr restlos mit der gleichen Sicherheit feststellen, wie der *K*-Text, von dem er vielfach beeinflußt wurde; die Ergebnisse weichen vielfach nicht unerheblich von denen v. Sodens ab (S. 338, A. 1).

Unterbaut werden dann diese Ergebnisse durch § 10: Orthographie und Sprachgebrauch des Andreas und seines Bibeltextes (S. 338—356, vgl. auch schon S. 201 ff.) — Dieser § wäre logischer als 3. Abschnitt dieses Bandes bezeichnet worden.

Den letzten Schritt der Untersuchungen bringt dann der 3. Band: „2. Teil, Die alten Stämme." Nach einleitendem Überblick über die bisherige Forschung gibt § 1 eine vollständige Bestandsaufnahme aller Apk.-Handschriften mit mancherlei Verbesserungen gegenüber den Listen bei v. Soden und Hoskier, und ihre Gruppierung in die schon anfangs genannten 4 Hauptstämme 1) A, C und Oikumenios, der eine genauere Untersuchung verdiente: S. 151, A. 3); 2) P^{47} S; je mit einigen sie begleitenden Minuskeln; 3) die Av-Überlieferung mit ihren 12 Gruppen; 4) der *K*-Text. § 2 bespricht die Stellung der Apk. innerhalb der Überlieferung des NT; kanongeschichtlich ist bemerkenswert, daß sie sehr oft nicht mit anderen neutestamentlichen Schriften, sondern zwischen allen möglichen patristischen, meist liturgischen Schriften sich findet.

Dann behandelt der 1. Abschnitt das gegenseitige Verhältnis der 4 Stämme, mit ausführlichen Listen ihrer charakteristischen Lesarten und in steter Auseinandersetzung mit den bisherigen Arbeiten. Bemerkenswert ist das Urteil über den Codex P (Porphyrianus): er wird nicht mehr dem 8. oder 9., sondern dem 10. Jahrh. zugewiesen, weil er den Kommentar des Arethas bereits voraussetzt. Ferner bekommt der Sinaiticus kein gutes Zeugnis: er „ist schon lang als Mischtext erkannt" (S. 111, A. 1); seine einzelnen Schichten werden S. 151, A. 2 dargelegt; ja, er ist in manchem vom *K*-Text beeinflußt, nicht umgekehrt: als entscheidende Stellen sind S. 129 f. genannt: Apk. 6, 1—8; 2, 10; 17, 4. Deshalb müssen die Wurzeln des *K*- wie des *Av*-Textes auch schon mindestens ins 4. Jahrh. hinaufreichen (S. 150). Anderseits bietet S aber auch an manchen Stellen allein den Urtext (S. 114, A. 4). Auch P^{47} ist trotz seines hohen Alters kein so guter Zeuge wie A und C.

Als Ergebnis wird S. 149 herausgestellt: „Am Anfang der Textgeschichte steht ein mit geringer Pietät behandelter und darum wenig einheitlicher Text. Dieser bildete in seinen verschiedenen Formen die Grundlage, auf der die späteren Rezensionen, deren älteste der „neutrale" Text ist, entstanden.

Diesem Ergebnis fügen sich auch die Apk.-Zitate der griech. Väter und der Handschriftenfragmente ein, die S. 151—172 besprochen werden. Und sie werden ergänzt durch den Sprachgebrauch der Apk., der (nach dem Vorgang von Bousset und Charles) S. 173—249 dargestellt wird.

Das Endergebnis ist, daß sich die Textgestaltung der neueren Ausgaben, die nicht wesentlich voneinander abweichen, als richtig erweist („die anderslautende Meinung von Touilleux entbehrt der nötigen Sachkenntnis", S. 251, A. 1): AC bieten den besten Text; das bestätigt auch die Untersuchung von P^{47} und S; die teilweise Übereinstimmung von Av- und *K*-Text darf nicht so hoch gewertet werden, als Bousset und v. Soden es taten; denn sie sind nicht unabhängig voneinander. Nur an wenigen Stellen kann man über ein non liquet nicht hinauskommen ... Das .. Urteil, der Text der Apk sei außerordentlich unsicher .. kann nicht mehr als berechtigt gelten" (S. 251).

Zu erwähnen ist noch, daß jeder der 3 Bände mit einer Reihe guter Register ausgestattet ist. Dazu ist nur wenig zu bemerken. In I, 1 vermißt man beim Wortregister eine Vorbemerkung, welche griech. Wörter nicht aufgenommen wurden, sonst hält man Fehlendes für einen Fehler. Der syntaktische Index hätte durch Hervorhebung der Stichwörter (Akkusativ, Artikel usw.) bzw. durch Einrücken des jeweils dazugehörigen Textes übersichtlicher gestaltet werden können. I, 2 bringt u. a. ein Verzeichnis der Handschriften nach Bibliotheken und nach den Nummern von Gregory. Hier wäre eine Beifügung der alten Nummern, die Hoskier (ihm nach auch der große Wordsworth-White) noch benützt, und eine Gegenliste in deren Reihenfolge dankenswert gewesen. Aber das Werk sollte eben nicht noch mehr anschwellen! In II ist es beim Stellenregister besonders wertvoll, daß die Stellen durch ein Sternchen hervorgehoben sind, an denen sich der Verf. mit seinem Urteil im Gegensatz zu allen oder der Mehrzahl der modernen Herausgeber befindet. Besonders ausführlich behandelt er (II, 138—146) die Stellen 13, 10; 18, 2. 3), die er auch ZNW 43 (1950/1. S. 112—128, behandelt hat.

Die Nachträge und Berichtigungen (I, 2, S. 375 f.) lassen ahnen, welche Mühe Herstellung, Satz und Korrektur, besonders des Apparats, gekostet hat; deshalb ist der Dank, welchen der Verf. auch der Druckerei (F. Oechelhäuser-Kempten) ausspricht, wohlverdient. Einige Berichtigungen seien noch angefügt, nur als Zeichen, daß der Referent sich um gründliche Prüfung bemüht hat: I, 2, S. 317, Z. 10 sollte P nicht kursiv, umgekehrt S. 248 *N* zweimal kursiv gedruckt sein. II, S. 121, Z.6 ist statt P^{47} *K* vielmehr S*K* zu lesen. Für Apk. 12, 10 ist II, S. 103 αὐτούς, S. 120 aber αὐτῶν als Urtext bezeichnet; ebenso für Apk. 18, 3, S. 49 πέπωκε, S. 69 dagegen πέπωκαν.

Aber das letzte Wort muß ein Dank an den Verfasser sein, der in jahrzehntelanger, entsagungsvoller Bemühung diese Aufräumungs- und Aufbauarbeit getan hat.

Ulm a. D. Erwin Nestle.

Tumler, Marjan, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400* mit einem Abriß der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit, Panorama 1955. 746 S. 50.— DM.

Von den Ritterorden, die im Mittelalter eine so große Rolle im kirchlichen Leben gespielt haben, sind nur noch zwei übrig, die Malteser und der Deutschorden, aber auch von diesen beiden nur kleine Reste. An zusammenhängenden Werken über diese Verbände hat es bisher ganz gefehlt. Um so erfreulicher ist die Herausagbe des vorliegenden Werkes des derzeitigen Hochmeisters, das die Blütezeit des Ordens darstellt.

Obiges Werk ist ein stattlicher, vornehm ausgestatteter Band, reich bebildert, so daß man vom segensreichen Wirken des Ordens ein anschauliches Bild erhält. Auch der Wissenschaftler und Künstler kommt ganz auf seine Rechnung. Verschiedene päpstliche Bullen sind abgedruckt. Kirchen, Altäre, Niederlassungen, alte Grabmäler und andere künstlerisch bedeutende Werke sind wiedergegeben.

Das vorstehende Werk unterscheidet sich von ähnlichen vor allem dadurch, daß es auch einen besonderen, recht ausführlichen Abschnitt über das Innenleben im Orden enthält. In ihm wird die Idee und Aufgabe des Ordens, die Gesetzgebung und deren Quellen behandelt. Die Redaktion der Statuten war 1251 abgeschlossen, die Überarbeitung auf dem Ordenskapitel 1606 hielt bis zur Säkularisation an. Der Orden war zuerst ein reiner Hospitalorden. Seit der Erhebung zum Ritterorden durch Inozenz III. 1199 gliedert er sich in Ritterbrüder, Männer nicht ritterlichen Standes (sog. Sariantbrüder), die ebenfalls Waffendienste leisteten, Priester — und Laien — oder Halbbrüder. Seit 1216 konnte nur mehr ein Ritter Hochmeister werden; nur ausnahmsweise konnten Priester Landkomturen und Komturen von Häusern inne haben. Von sozialem Geiste zeugt die Bestimmung, daß von den 13 an der Wahl des Hochmeisters beteiligten Gliedern 8 Ritter, 4 aus den „anderen Brüdern", d.i. den Sariantbrüdern und 1 Priester sein mußten. Für die Krankenpflege gab es Halbschwestern. Dazu kamen dann noch die Familiaren, d. s. verheiratete oder ledige Weltleute, den Oblaten oder Terziaren anderer Orden ähnlich.

Durch Dekret vom 29. November 1929 wandelte Pius XI. den Ritterorden in einen Priesterorden um und in dieser Form ist er nun infolge der Nachwehen des Krieges auch bei uns in Deutschland wieder — Mergentheim war früher Sitz des Deutsch- und Hochmeisters — heimisch geworden und zwar in Darmstadt. Tumlers Werk ist für den Orden die beste Empfehlung; es zeigt, welche Kräfte in ihm verborgen sind.

München-Hernsheim

P. Phil. Hofmeister OSB

BERNHARD HÄRING

DAS GESETZ CHRISTI

MORALTHEOLOGIE IN EINEM BAND
DARGESTELLT FÜR PRIESTER UND LAIEN

1448 Seiten handlich in Ganzleinen gebunden DM 48.—

Erste Auflage 1954; dritte Auflage Ostern 1956

Die internationale Kritik ist voll der Anerkennung. Bitte prüfen Sie selbst. Wir senden Ihnen gerne den Prospekt, Leseproben und Originaldruckbogen. Sie erhalten das Werk durch den Buchhandel.

† GABRIEL-MARIE GARRONE, Erzbischof-Koadjutor von Toulouse:

Es bedurfte einer überlegenen Beherrschung des Stoffes und eines einzigartigen Mutes, um einen solchen Entwurf zu konzipieren und glücklich auszuführen, einen Entwurf, bei dem die Kühnheit nichts anderes im Sinne hat als vollkommenere Treue und wo der Glanz der Neuheit der Lohn ist für einen dringenderen Anruf an die Tradition.

Dr. theol. GERARD FISCHER, Hochschulprofessor in Freising:

Das bedeutendste Werk der Moraltheologie der Gegenwart, das auf lange Zeit hin unübertroffen sein wird.

ERICH WEWEL VERLAG
FREIBURG IM BREISGAU

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie IV. Serie

Das von Prälat Dr. Ernst Commer 1886 gegründete „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" erscheint vom 68. Jahrgange (1954) an in IV. Serie unter neuem Titel. Die Zeitschrift, die von Professoren der Universität Freiburg i. d. Schweiz herausgegeben wird, ist die unmittelbare Fortsetzung des Freiburger „Divus Thomas" und die einzige thomistische Zeitschrift des deutschen Sprachgebietes, die sich in den bisherigen Serien dank ihrer hervorragenden Mitarbeiter internationales Ansehen erworben hat.

Für Professoren wie Studierende, für gelehrte Anstalten und Bibliotheken, für kirchliche Seminarien und Klöster, für Geistliche und Laien, die der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie und Philosophie folgen, will die Zeitschrift ein nützliches Hilfsmittel sein.

Erscheinungsweise: vierteljährlich zu 112–128 Seiten
Bezugspreis: DM 16.–, bei freier Postzustellung
Durch alle Buchhandlungen oder direkt vom

PAULUSVERLAG · FREIBURG/SCHWEIZ

SUPPLEMENTA
der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft

I. *P. Dr. Walbert Bühlmann, OFMCap:*

Die christl. Terminologie als missionsmethodisches Problem

Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen. XVI/418 S. kart. sFr/DM 21.85.

Über die konfessionelle Grenze hinweg füllt das Buch von Dr. Bühlmann eine bisher bestehende Lücke aus. Klar und einfach geschrieben, vermeidet es jede Einseitigkeit in der Behandlung des Problems, das im Grenzgebiet der Sprachforschung, Ethnologie, Religionswissenschaft, Theologie und Missionsmethodologie bisher noch wenig bearbeitet worden ist. Acta Tropica

II. Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart

Festschrift zum 60. Geburtstag von P. Dr. Laurenz Kilger. Herausgegeben von Prof. Dr. Johannes Beckmann, SMB. XVI/320 S. kart. sFr/DM 18.70.

This volume contains the results of excellent research... Fresh historical research throws light on the problems of the past; and the principles for the education of a native clergy are evaluated for the needs of our days. These essays are another important contribution on the question of a native clergy. The Catholic Historical Review

III. *André V. Semois, OMI:*

Introduction à la Missiologie

506 pp. Cart. sFr/DM 26.—.

Wir empfehlen die Beschäftigung mit diesen Orientierungsfragen in Sachen der Glaubensverbreitung nicht nur dem Fachmann der Missionskunde und dem praktischen Missionar, sondern allen Priestern; denn die Verantwortung apostolischer Sendung ist unteilbar. Zeitschrift für kath. Theologie

IV. *Dr. Johann Specker, SMB:*

Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika

im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. XXI/247 S. sFr/DM 15,60.

Die Arbeit Speckers ist ein beachtenswerter Beitrag zur Missionsgeschichte der beginnenden Neuzeit. Sie untersucht, auf gründlichen Quellen- und Literaturstudien fußend, und unter weitgehender Auswertung der partikulären Gesetzgebung, die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert . . . Nicht nur Missionswissenschaftler und Kirchenhistoriker, sondern alle am Aufbau des Reiches Gottes interessierten Gebildeten werden das Buch, das in wohltuender Sachlichkeit das Ringen um die Missionsmethode in einer Zeit staatskirchlicher Missionsauffassung darstellt, begrüßen. Scrinium

V. *Ramon Sugranyes de Franch:*

Raymond Lulle, Docteur des Missions

Avec un choix des textes traduits et annotés. Préface du R. P. Jean P. de Menasce OP. 152 pp. Cart. sFr/DM 10,—.

Die eigenartige, überaus reiche und vielgestaltige Persönlichkeit des Ramon Llull hat schon lange die Vertreter der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen interessiert; aus der Geschichte der katalanischen Literatur, der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Mystik ist er nicht wegzudenken. Seit einigen Jahrzehnten sind auch manche Aspekte seiner Bedeutung als Missionstheoretiker gewürdigt worden. Sugranyes hat es unternommen, diese Ansätze weiterzuführen und eine mehr systematische Darstellung der Ideen dieses Vorläufers der heutigen Missionswissenschaft zu bieten. NZM

Administration der
Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck/Beckenried Schweiz

IM SOMMER 1956 ERSCHEINEN IN UNSEREM VERLAG

KARL HERMANN SCHELKLE

Paulus - Lehrer der Väter

Die altkirchliche Auslegung von Römer 1—11

458 Seiten, broschiert 28,50 DM, Leinenband 30,– DM

Der bekannte Tübinger Neutestamentler bietet eine historische und systematische Auswertung der altkirchlichen Exegese des Neuen Testamentes am Beispiel der ersten elf Kapitel — also des zentralen dogmatischen Teils — des Römerbriefes. Die klassischen Themen der abendländischen Theologie: Gesetz und Evangelium, Sünde und Rechtfertigung, Werk und Glaube, Freiheit und Gnade, gestalten sich hier unter der sammelnden und ordnenden Hand des erfahrenen Exegeten zu einem eindrucksvollen Beitrag für das christliche Selbstverständnis von der Schrift und der Tradition her.

CLAUDE TRESMONTANT

Biblisches Denken und hellenische Überlieferung

Aus dem Französischen übertragen von Professor Dr. Fridolin Stier

190 Seiten, Leinenband 10,50 DM

Der Verfasser zeigt in seinem Werk das Besondere und Ursprüngliche der biblischen Denkweise und sucht diesen Schatz von den Überlagerungen zu befreien, die sich durch das Vorherrschen der griechischen Philosophie im Abendland angehäuft haben. Das Buch ist ein entscheidender Beitrag zur Gewinnung neuer Perspektiven auch für die aktuellen Probleme des modernen Denkens und eine wesentliche Förderung in der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie.

NORBERT SCHIFFERS

Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman

330 Seiten, engl. Broschur ca. 22,50 DM, Leinenband 24.– DM

Das Werk entwickelt chronologisch den Weg Newmans zur katholischen Kirche aus der Auseinandersetzung mit den angestammten kirchlichen und theologischen Gegebenheiten der anglikanischen Kirche und zeigt in einem systematischen Teil die wesentlichen Einsichten Newmans in das Ganze der Offenbarung, insbesondere in das Wesen der Kirche und der kirchlichen Überlieferung.
Newmans Gedanken über die Einheit der Kirche werden mit den jüngsten Ergebnissen der modernen Exegese konfrontiert. Die Aktualität der Kirchenlehre Newmans konnte nicht eindrucksvoller als durch diese Konfrontierung dargetan werden.

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

GREGORIANUM

Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pont. Univ. Gregorianae

vol. XXXVII (1956) nº 3

STUDIA IGNATIANA

Humana responsio divinae gratiae

Quarto exeunte saeculo a baeta morte Sancti Ignatii de Loyola (31 iulii 1556) Pontificiae Universitas Gregoriana peculiarem fasciculum suorum de re theologica et philosophica commentariorum illius memoriae dedicavit a quo duplici titulo pendet; quandoquidem Ignatius non tantum Societatem Iesu fundavit, sed etiam Collegium Romanum, quod postea nomine Universitatis Gregorianae nuncupatum est.

Studia theologica a doctis et illustribus viris conscripta in hoc fasciculo collecta, de spiritualitate ignatiana tractant et in specie de humana reponsione divinae gratiae, de quo gravi et difficili themate locupletem disquisionum summan praebent, quam nemo negligere poterit.

SUMMARIUM FASCICULI

ED. DHANIS, S. I., Prefatio — C. BOYER S. I., La puissance de la grâce selon saint Ignace. — I. IPARRAGUIRRE S. I., Visión Ignaciana de Dios. — G. FILOGRASSI S. I., Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio — W. A. VAN ROO S. I, Law of the Spirit and Written Law in the Spiritualy of St. Ignatius. — H. RAHNER S. I., «Werdet kundige Geldwechsler!» - Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister.

J. SOLANO S. I., El carácter de «oposición» en el seguimiento de Christo. — G. RAMBALDI S. I. «Pedir crescido y intenso dolor» - Note sulla dottrina del peccato in S. Ignazio. — A. LIUMA S. I., «Deuoción como rúbea» in sancti Ignatii ephemeride spirituali. — K. TRUHLAR S. I., Die Teilnahme der ganzen Seele am mystischen Leben beim hl. Ignatius und in der klassischen Mystik.

pag. 204, L. 1000 - Extra 2 doll.

Subnotatio fieri potest: Amministrazione Riviste - Pont. Univ. Gregoriana - Roma P. zza. Pilotta 4 Italia c/c: postale 1/22326